

DIE ENTSTEHUNG
DES
SCHULCHAN-ARUCH

BEITRAG
ZUR FESTLEGUNG DER HALACHA

VON
DR. CH. TSCHERNOWITZ



BERN
ADEMISCHE BUCHHANDLUNG VON MAX DRECHSEL
1915

DIE ENTSTEHUNG
DES
SCHULCHAN-ARUCH

BEITRAG
ZUR FESTLEGUNG DER HALACHA
VON
DR. CH. TSCHERNOWITZ

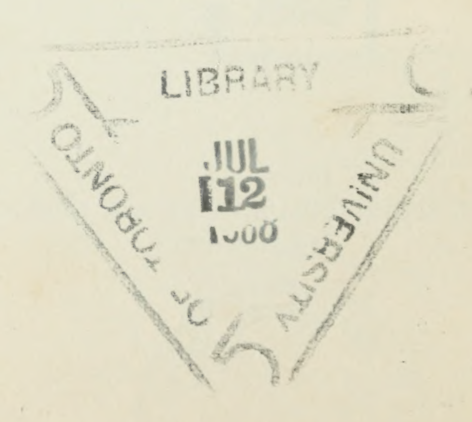


BERN
AKADEMISCHE BUCHHANDLUNG VON MAX DRECHSEL
1915



INHALT.

EINLEITUNG.



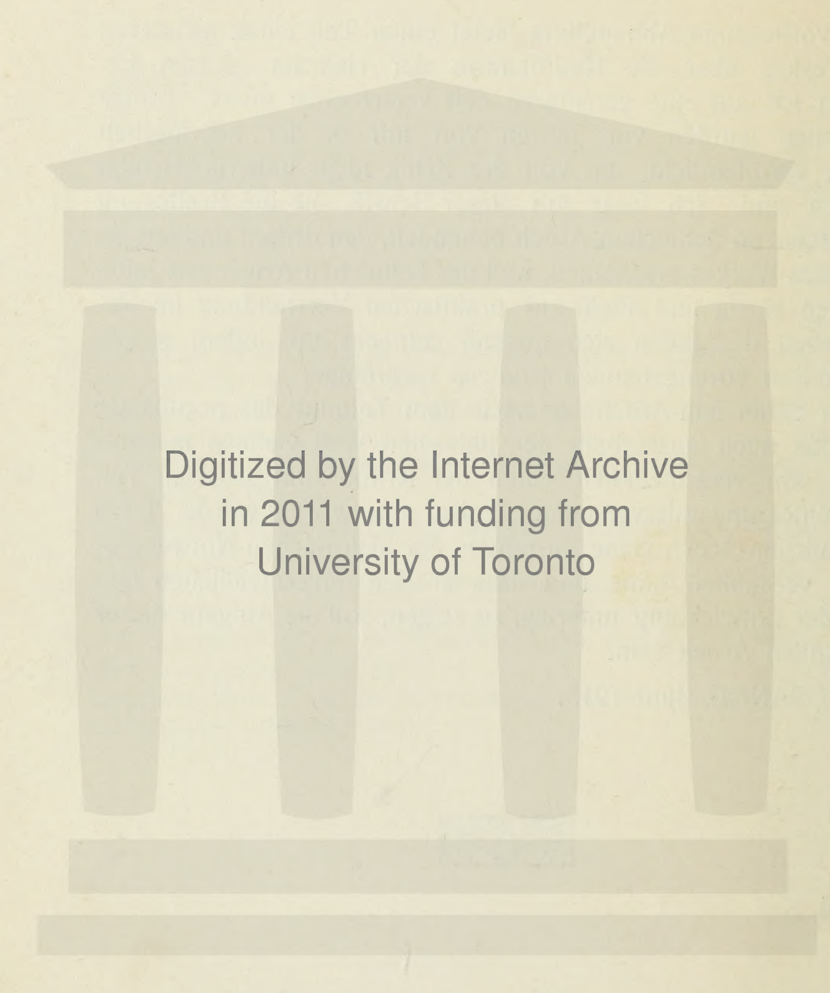


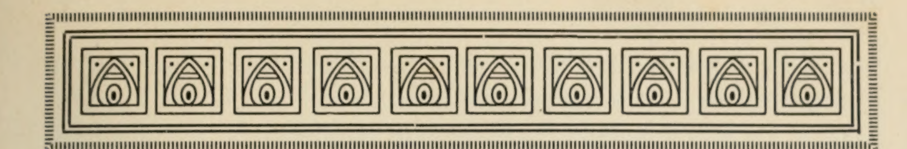
Die vorliegende Abhandlung bietet einen Teil eines grösseren Werkes über die Kodifikation der Halacha, dessen Erscheinen ich auf eine günstigere Zeit verschieben muss. Einige Vorarbeiten wurden vor Jahren von mir in der hebräischen Sprache veröffentlicht, die von der Kritik nicht unberücksichtigt geblieben sind. Ich lasse mit dieser Schrift, die die Festlegung der Halacha im Schulchan-Aruch behandelt, den dritten und letzten Teil dieses Werkes erscheinen, weil der Schulchan-Aruch seit Jahrhunderten einzig und allein zur praktischen Verwendung im Religionsleben der Juden sich geltend gemacht hat, indem er alle anderen ihm vorangehenden Kodices verdrängte.

Der Schulchan-Aruch ist nach dem Talmud das populärste Buch, das auch ausserhalb der jüdischen Welt vielfach bekannt ist und von verschiedenen Seiten der Kritik, zum grössten Teil unverdienter und missverstander Weise, unterworfen wurde. Dass der Schulchan-Aruch seine Enstehung der historischen Notwendigkeit zu verdanken hatte und dass er den unvermeidlichen Gesetzen der Entwicklung unterlag, zu zeigen, soll die Aufgabe dieser vorliegenden Arbeit sein.

LAUSANNE, Juni 1915.







EINLEITUNG.

I.

Die Mischna- und Talmudsprache hat für den Begriff „Gesetzgebung“, „Rechtsprechen“, „Rechtsverfahren“ u. dergl. weder einen Terminus, der dem biblisch-hebräischen חוק und משפט[1]) entspricht, geschaffen, noch hat sie sich der in der Bibel gebrauchten Ausdrücke bedient.

Einige Ausdrücke des Talmud, die man eventuell als den oben genannten Begriffen synonym ansehen könnte, sind הלכה, דין und מנהג. Das Verbum דין דון, schon im biblischen Hebräisch ein Synonym zu שפט, hat in der Mischnasprache dieses ganz verdrängt. Ebenso wie seine Derivata דין und דין an die Stelle von משפט und שפט getreten sind. Im talmudischen Midrasch bezeichnet das Verbum die exegetische Operation der auf Grund irgend einer hermenetischen Regel geschehenden Folgerung. Das Wort דין eig. Urteil, Rechtsspruch, bedeutet sowohl die durch das Verbum דין bezeichnete exegetische Operation, das Schliessen, den Schluss[2]), als auch ihr Ergebnis.

---

[1]) חק v. חקק ist gleichbedeutend mit bestimmtes, festgesetztes Gesetz. משפט v. שפט ist die Handlung des Richters, das Urteilen, Recht als Handlung: (Gesenius, Hebr. und Aram. Handw., Buhl 1910, Fürst ibid. Leipzig 1875). Dieser Unterschied zwischen חק und משפט entspricht dem vom materiellen und formalen Recht.

והיתה לבני ישראל לחקת משפט (Num. 27. 11): Das soll den Kindern Israels ein Gesetz und Recht sein, d. h. ein Gesetz, nach dem die Richter verfahren.

[2]) W. Bacher. Die exegetische Terminologie der Jud. Traditionsliteratur I, Leipzig 1899.

Den Ausdruck דין finden wir ausschliesslich bei speziellen, zur Jurisdiktion gehörenden Normen wie z. B. Sanhedr. 33a: דן את הדין; Wenn jemand Recht gesprochen hat; oder B. Kam. 82a: ודנין בשני ובחמישי; Man hält am Montag und Donnerstag Gericht ab; ferner Schebu. 37b: היכו לדיינו דיינא להאי דינא; Wie sollen die Richter in dieser Prozesssache richten? Ferner Pes. 4a: ההוא דאמר דונו דיני; Jemand pflegte zu sagen: richtet meinen Streit!

Man könnte den Ausdruck דין auch auf Recht im subjektiven Sinne verwenden, z. B. Keth. 83a: דין ודברים אין לי בנכסיך: Ich will keinen Rechtsanspruch auf deine Güter haben; B. Batr. 30b: עביד איניש דזבין דיניה: Es gibt Leute, die, um einen Prozess zu vermeiden, Geld dran geben, nur damit sie *ihr* Recht erhalten.

דינים sind also Urteilssprüche und sonst mit der Jurisdiktion eng zusammenhängende Normen, aber keine allgemeinen Gesetze. Für das Recht im objektiven Sinne, die das Rechtsverfahren bestimmenden Vorschriften, wird der Ausdruck הלכה gebraucht. Jedes Gesetz, jede Satzung, ohne Rücksicht auf ihre richterliche Tätigkeit und ihre praktische Anwendung, kann mit הלכה bezeichnet werden.[1])

הלכה St. con. הלכת pl. הלכות St. הלכות. Ein dem Aramaischen entnommenes Wort, aus dessen Grundbedeutung — Gang, Schritt, Weg[2]) — sich die Bedeutung: Brauch, Sitte, Satzung entwickelte[3].)

In der Schulsprache bezeichnete man mit הלכה die normierte religiöse Satzung, die geltende Vorschrift ohne Rücksicht auf ihre Herleitung aus der heiligen Schrift.[4])

Nach Guttmann dient הלכה im engeren Sinne zunächst als Bezeichnung des ganzen speziell gesetzlichen Teils der jüdischen Religionswissenschaft. In dieser engeren Bedeutung ist sie „einerseits von der Agada als dem nichtgesetzlichen Teile der jüdischen Lehre, andererseits vom Midrasch, der wohl einer der stärksten Pfeiler ist, auf denen die Halacha sich aufbaut, für dieselbe jedoch in ihrer praktischen Verwertung und Ausübung keine Bedeutung hat, scharf abgegrenzt“,[5]) Die Abgrenzung der Halacha vom Mid-

[1]) M. Guttmann, zur Einleitung in die Halacha. Im Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest 1909, S. 12.

[2]) Im Hebr. דרך Vgl. Aruch: הלכתא דבר שהולך ובא מקודם ועד סוף או שישראל מהלכין בו כאשר תאמר בלשון ישמאל אלסירה

[3]) W. Bacher. Die exegetische Terminologie, Halacha.

[4]) Bacher a. a. O.

[5]) Guttmann a. a. O. S. 12.

rasch ist jedoch mehr eine formale als eine sachliche. Während der Midrasch den kausalen Zusammenhang mit der heiligen Schrift darstellt, sind die Bestandteile der Halacha als isolierte Glieder aneinandergereiht ohne Beziehung zu der heiligen Schrift. Inbezug aber auf ihre praktische Verwendung hat die Halacha keinen Vorzug gegenüber dem Midrasch. Die ältesten Halachoth, die der Sopherim סופרים waren ohne Zweifel eng mit dem Midrasch verbunden, d. h. sie haben halachische Bestimmungen aus der heil. Schrift hergeleitet. Die Teilung der Lehre in Disziplinen הלכות und מדרש entstand erst in der tanaitischen Zeit, während sie in ihren ursprünglichen Quellen nicht getrennt waren.[1])

Noch kurz vor der Redaktion der Mischma wurde von verschiedenen Gelehrten die Meinung vertreten, dass Midrasch und nicht die Halacha die geltende Mischna sein solle. Wir lesen in Kid. 49a: איזו היא משנה ר מאיר אומר הלכות רי"א מדרש; Was ist Mischna? R. Meier sagt: die Halachot, R. Juda sagt: der Midrasch. Wenn das von R. Meier vertretene Prinzip siegte, war es nur deshalb, weil R. Juda Hanasi, der Redakteur der Mischna, ein Schüler des R. Meier war, der sich dessen Meinung angeschlossen hat. Sonst wären möglicherweise die halachischen Midraschim, welche auch wie die Mischna praktische Satzungen enthalten, an die Stelle der Mischna getreten.

Den Ausdruck דריש'מדרש hat man auch in Fragen, die in ihrer praktischen Verwertung und Ausübung eine wichtige Bedeutung haben, vielfach verwendet.

So z. B. in schek 6, 6: זה מדרש דרש יהוידע כהן גדול אשם הוא אשם אשם לה' „Folgende Schriftforschung eruierte der Hohepriester Jojada „ein Ascham ist es u. s. w. (Lev. 5. 19). Daraus schloss Jojada folgende Lehre, die er als Regel aufstellte.“ Dass man unter מדרש Gesetze verstanden hat, geht aus folgender Stelle hervor: החוקים אלו המדרשות; Unter „Gesetzen“ sind die Schriftforschungen zu verstehen. Sofra zu Lev. II. II., 18. 4. (Vgl. Friedmann, Einleitung zur Mechilta XXXII.) Der Ausdruck דרש in seiner Verwendung auf rein halachische alltägliche Fragen hat sich noch in der ganz späten Zeit unter den letzten Amoräern erhalten; z. B. (Psachim 54b) דרש רבא עוברות ומניקות מתענות ומשלימות Raba erklärte: schwangere und säugende Frauen sind verpflichtet, (am 9. Ab)

[1]) Vgl. Frankel דרכי המשנה s. 5 f., Bassfreund z. Redaktion der Mischna. Trier 1908 s. 23 f., Tschernowitz התלמוד. Warschau 1912 u. 97.

den ganzen Tag zu fasten. Ferner Kid. 73a: דריש ר'זירא במחוזה. Rabi Sera äusserte sich zu Mechusa: ein Proselyt dürfte ein unehelich geborenes Mädchen heiraten. So auch Beza 33a: דריש רבא; Sewach 94b: דריש רבא מותר לכבס; Pes. 42a: דרשה רב מתנה בפופנאי[1])
Was die dem Religionsstudium eigene Weihe betrifft, so ergibt sich nirgends, dass die Halacha nicht auf so hoher Stufe wie der Midrasch gestanden hat. Im Jer. Ber. 1. 8 will zwar R. Huna sagen, dass man beim Studium der Halachoth keine Benediktion zu sagen brauche, während dies beim Studium des Midrasch geboten sei. Daraus ist aber nicht zu folgern,[2]) dass die Halacha nicht auf so hoher Stufe wie der Midrasch stehe. Hier wird nur Rücksicht darauf genommen, dass der Midrasch, wie Raschi in seinem Kommentar zu Ber. Bab. 11b erklärt, ...מדרש הוא קרוב למקרא כגון מכילתא וספרא auch Texte aus der heiligen Schrift enthält. Ausserdem findet die Ansicht mehrere Vertreter in Babli, sowie in Jer., dass auch in dieser Beziehung kein Unterschied zwischen Halacha und Midrasch gemacht werden soll. Diese Ansicht der meisten Gelehrten hat auch praktische Wirkung gehabt.[3])

Die Behauptnng aber, dass die Halacha sich auf den Midrasch aufbaut, also der Midrasch die ältere Form der mündlichen Lehre sei, kann man wohl annehmen.

Diese Ansicht ist von Frankel[4]) und Hoffmann[5]) bereits vertreten worden. Nach ihrer Meinung ist uranfänglich die mündliche Lehre im engsten Anschluss an das geschriebene Gesetz gelehrt worden. Erst später ist an ihre Stelle die Form der vom Schriftworte losgelösten Halacha getreten, die von Frankel „abstrakte Halacha" genannt wurde. Zwar versucht Bassfreund[6]) diese Anschauung zu widerlegen und behauptet[7]), dass die Mischnaform oder die abstrakte Halacha nicht erst in der *nach*hillelischen Zeit

---

[1]) Der Ausdruck אוקי פלוני אמורא עליה ודריש (Sewach. 94b) findet sich sehr häufig. Vgl. über die Bedeutung des דריש. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge. Berlin 1832.

[2]) Vgl. Guttmann, ibid. S. 1. 9.

[3]) אמר ר' חייא בר אשי נהגין הוין יתבין קומי רב ובין מדרש ובין הלכות זקיקינן למברכה Erklärt R. Chija bar Aschi, wir pflegen zu sitzen vor Rab und dieser verpflichtete uns beim Studium des Midrasch sowohl wie beim Studium der Halacha die bestimmte Benediktion zu sagen. Jer. a. a. O.

[4]) Hodegetige in die Mischna 3 ff.

[5]) Die erste Mischna und die Kontroversen der Tanaim. Berlin 1881.

[6]) Zur Redaktion der Mischna I. Trier 1908.

[7]) § 22 a. a. O.

aus dem Midrasch hervorgegangen, sondern umgekehrt ihm lange vorausgegangen sei. Die Logik spricht jedoch für die Meinung Frankels. Denn aus der Form der abstrakten Halachot, die viel abgeschlieffener und abgerundeter sind als die des Midrasch, geht unbedenklich hervor, dass die Halachot eine viel längere Entwicklung durchgemacht haben, ehe sie ihre entgültige Gestaltung erhielten, als der Midrasch, dessen primitive Form auf eine ältere Entstehungszeit hinweist. Ja, man kann sogar behaupten, dass der Midrasch seiner Form nach nicht nur der Halacha, sondern auch allen anderen Formen, in denen die Lehre Gestalt gewann, so z. B. der Agada und Mischna vorangeht. Der Midrasch war also der Stamm, aus dem die verschiedenen Zweige sich entfaltet haben.

II.

Um die Bedeutung der Halacha würdigen zu können, muss man zunächst auf die Agada zurückgehen, die in den Quellen der Halacha stets gegenübergestellt wird. Die gewöhnliche Ansicht geht dahin, dass die Halacha als gesetzlicher Teil der jüdischen Lehre, die Agada als der nicht gesetzliche Teil zu betrachten ist.[1])

Das lässt sich aber aus den ältesten Quellen nicht beweisen. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Agadae ist trotz aller Bemühungen der Gelehrten, von denen ein jeder es anders definiert hat, heute noch in Dunkel gehüllt.

In der Regel wird das Wort Agada durch „Erzählung“, „Sage“ (von הגיד — erzählen) erklärt. So z. B. erklären Levi[2]) und Güdemann[3]) הגדה mit „mündlicher Sage“ im Gegensatz zu כתב Schrift. Zunz[4]) sagt: „Die Halacha musste von dem, der sie verkündigt, gehört worden sein, für die Hagada genügt es, um Hagada zu sein, dass sie eben gesagt wird.“

Bacher führt in dem Anhang zur zweiten Auflage des ersten Bandes seiner Agada der Tanaiten mit erschöpfender Heranziehung der einschlägigen Beispiele und der ganzen Literatur in überzeugender Weise das Wort הגדה auf מגיד הכתוב zurück. Seine Ausführung geht dahin, dass in Mechilta und Siphre הגיד als Sy-

[1]) Vgl. Bacher, Agada der Tanaiten, Anhang II und Guttmann a. a. O.

[2]) Neuhebr. und chald. Wörterb. S. אגדה und הגדה.

[3]) Haggada und Midrasch-Haggada in: Jubelschrift zum 90. Geburtstage des Dr. Zunz, Berlin 1884, S. 111—121.

[4]) Gottesdienstliche Vorträge, S. 58.

nonymum von למד gebraucht wird: מגיד הכתוב „die Schriftstelle lehrt“ oder gewöhnlich bloss מגיד „sie lehrt“, dient hier zur Einführung einer Folgerung aus einer Schriftstelle, und zwar sowohl bei halachischen als bei nicht-halachischen Erörterungen[1]). Im Siphra dagegen wird מגיד nicht mehr gebraucht. Es ist jetzt ganz durch das gleichbedeutende מלמד verdrängt.[2]) Ersteres gehört also einem älteren Sprachgebrauch an, der in der Schule Ismaels noch beibehalten, in der Schule Akibas aber aufgegeben ist.[3]) Dagegen wird jetzt das Substantiv הגדה mit Einschränkung auf die nicht halachischen Erklärungen gebraucht.[4])

Hiernach ist also „Hagada“ jede *nicht-halachische* „Lehre“, die aus einer Schriftstelle gezogen wird.

Diese Erläuterung Bachers, die gegenwärtig von den meisten Gelehrten aufgenommen ist,[5]) muss ebenfalls noch der Kritik unterworfen werden. Die Hauptfrage, welche für uns jetzt in Betracht kommt, ob die Hagada sich nur auf die nichthalachische, d. h. auf die nicht-gesetzliche Lehre beschränkt, kann als von Bacher noch nicht erwiesen gelten. Wenn man die von Bacher herangezogenen Quellen gründlich nachprüft, dann ergibt sich, dass מגיד ש· מגיד הכתוב, מגיד sowohl bei halachischen als bei nicht-halachischen Erörterungen gebraucht wird. Er selbst behauptet, dass ursprünglich diese Anwendung des Terminus מגיד nicht auf die sogenannte agadische Schriftauslegung beschränkt wird, denn wir finden auch Auslegungen gesetzlicher Bibelstellen zum Zwecke der Feststellung der Halacha mit der Formel מגיד הכתוב, מגיד eingeleitet.[6])

Bacher hat bereits darauf hingewiesen, dass *merkwürdigerweise* in der Mechilta gerade umgekehrt der Ausdruck, מלמד der zu einem der meistgebrauchten Termini des halachischen Midrasch wurde, nur bei agadischen Sätzen vorkommt, während מגיד auch in halachischen Sätzen erscheint.[7])

Im Siphre zu Numeri wird מגיד הכתיב und מגיד zumeist bei agadischen Auslegungen oder *auch oft genug* bei *halachischen*

---

[1]) S. 416—419.

[2]) S. 424.

[3]) S. 424—427.

[4]) S. 424.

[5]) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, B. II, 1898, S. 339; H. Strack: Einleitung in den Talmud. Leipzig 1900, 1. 21.

[6]) S. 464.

[7]) S. 465.

angewendet. Das Participium מלמד ist auch hier nur bei *Agada* angewendet.

In Siphra תו"כ findet sich je ein Mal die Formel מגיד und zwar einmal Halachisch und einmal Agadisch.[1])

Im tanaitischen Midrasch zu Deuteronomium findet sich am häufigsten מלמד ש.. für agadische Auslegungen. Aber auch מגיד הכתוב und מגיד kommt dafür in mehreren Paragraphen des ersten und des dritten Teils vor. Die Beispiele für die *halachische* Anwendung von מגיד findet sich zumeist im mittleren Teil zerstreut. Derselbe enthält auch Beispiele für die agadische Anwendung von מגיד. Im Midrasch Hagadol von Hoffmann finden wir Beispiele dafür, dass מגיד sowohl agadisch als halachisch angewendet wird, dann auch dafür, dass מלמד agadisch, aber auch halachisch vorkommt.[2])

Diese Stellen, die von Bacher selbst angeführt werden, sprechen keineswegs für seine Theorie.

Eine genaue Nachprüfung der einzelnen Stellen in den halachischen Midraschim ergibt, dass מגיד, מגיד הכתוב 130 mal bei agadischer Auslegung und 108 mal bei *halachischer* vorkommt, מלמד dagegen 141 mal bei *agadischer* und 59 mal bei halachischer Auslegung angewendet wird.[3])

Daraus mit Bacher den Schluss zu ziehen, dass Agada, aus magid entstanden, sich nur auf die Anwendung der *nicht*halachischen Auslegung beschränke, ist nicht angängig.

Wenn nun aber einmal Bacher diese Folgerung ziehen wollte und auch tatsächlich zog, so wäre es vor allem seine Aufgabe ge-

[1]) S. 468.

[2]) S. 470.

[3]) Bei Bachers Aufzählung der Stellen, in denen מגיד und מגיד הכתוב agadisch gedeutet werden, haben folgende keine Aufnahme gefunden: מגיד הכתוב ש.. Sifre (75b 23), (84b 2), (98a 6): מגיד ש.. Mechilta (1a 11, 13, 16; b 2), (13b, 23, 31), (34a 19), (42a, 24), (71b, 33), (72a, 23), (104a, 3). Sifré: (14b, 18), (15a, 25), (33b, 21, 23), (40b, 23), (49b, 33), (51b, 2), (78a, 22), (80b, 13). Nichtaufgenommene halachisch gedeutete Stellen von מגיד, מגיד הכתוב sind Mechilta: (1b, 23), (70a, 21), (81b, 24, 27), (93a, 2), (93b, 9, 14), (94a, 14). Sifré: (46b, 10), (50a, 24), (29a, 13), (44b, 16), (61b, 1, 3, 9, 11), (14b, 33, 34), (15a 1), b 2, b 7), (30a, 27), (44a, 19, 22), (46a 19, 21), (54, b 7, 24), (56a, 22, 23).

Im allgemeinen sind in Mech. u. Sifre halachisch gedeutete Stellen mit מגיד 108 (41 M 67s), mit מלמד 59 (nur Sifre); agadisch gedeutete Stellen sind mit מגיד 130 (58 M, 72s), mit מלמד 141, (35 Mech. 106 Sif.)

wesen, nachzuprüfen, *warum* an den betreffenden Stellen gerade magid und an anderen Stellen melamed zur Anwendung kam.

Bacher hat bereits erkannt, dass in den halachischen Midraschim, die aus der Schule Ismaels stammen, der Ausdruck מגיד gebraucht wird, während in der Schule Akibas מגיד überhaupt nicht vorkommt, sondern dort von מלמד vollständig verdrängt worden ist.

An diese Beobachtung hätte Bacher nun eine Erklärung anknüpfen müssen. Er hat es aber unterlassen.

Wir wollen versuchen, das, was Bacher versäumte, nachzuholen.

Hoffmann hat in seinem Buche: „Zur Einleitung in die halachische Midraschim" bereits durch Vergleichung verschiedener Talmudstellen hinsichtlich der Methode des halachischen Midrasch zwischen R. Ismael und R. Akiba Verschiedenheiten nachgewiesen, von denen die wichtigsten folgende sind. Oft gewinnt R. Akiba eine Lehre vermittels tiefer Deutungsregeln aus dem Schrifttexte, während R. Ismael dieselbe Lehre durch einen einfachen logischen Schluss folgert oder aus deutlichen Schriftworten ableitet.[1]) Ferner sagt er einige Seiten weiter: „In der Auslegung der heiligen Schrift scheinen auch R. Ismael und R. Akiba verschiedene Methoden befolgt zu haben. R. Akica hat in seiner Schriftexegese stets eine wunderbare Gedankentiefe entwickelt und ist nicht, wie es den Anschein hat, dem einfachen Sinn des Schrifttextes gefolgt. R. Ismael sucht dagegen zumeist die Schrift nach dem einfachen Wortsinne zu erklären." Ähnlich äussert sich auch Friedmann in seiner „Einleitung zur Mechilta de R. Ismael"[2]) und Weiss.[3])

Bei einem genauen Vergleiche der Stellen in den halachischen Midraschim, in den magid und malamed vorkommt, machen wir ferner die Beobachtung, dass magid der Ausdruck einer direkten Erklärung des Bibeltextes ist, die sich aus dem Sinn der Worte selbst ergibt[4]) oder zur Erläuterung zweier sich widersprechender

---

[1]) a. a. O. S. 6.

[2]) S. L. XXII. Vergl. J. Ked. I, 2: עד כדין כר'עקיבה דאית ליה למד מן הלמד כרבי ישמעאל דלית ליה למד מן הלמד.

[3]) דור דור ודורשיו. II S. 96, 208.

[4]) Vgl. Sifre zu Numeri 13b 18: וימשח אותו ויקדש אותו ואת כל כליו: שומע אני ראשון שנמשח היה קדוש ת"ל וימשחם ויקדש אותם מגיד שלא קידש אחד מהם עד שנמשחו כלם. Aehnliche Stellen: dort 5a 22; 6b 10; 14b 4; 22b 1, 3; 30a 11, 34b 18; 40a 14.

Bibelverse dient[1]), melamed, dagegen, weitergehende logische Folgerungen und Schlüsse, die nicht direkt aus dem Sinn des Bibelwortes herzuleiten sind, zum Ausdruck bringt. Stets ist melamed dabei mit והלא דין הוא verbunden, wodurch eine logische Folgerung zum Ausdruck gebracht wird.[2]) Besonders muss noch betont werden, dass wir bereits bei den Gründern der beiden Schulen selbst die Unterscheidung zwischen den beiden Ausdrücken magid und melamed finden: R. Ismael bedient sich stets des Ausdruckes מגיד und nie des Ausdruckes מלמד[3]) R. Akiba dagegen hat nur מלמד und nie מגיד.[4]) Es liegt also auf der Hand, dass die Schulen die betreffenden Ausdrücke ihrer Meister übernommen haben.

Wir können hieraus den Schluss ziehen, dass nicht der Unterschied, der zwischen Agada und Halacha besteht, schon rein äusserlich für die Anwendung von magid, resp. melamed, massgebend war sondern dass auch durch die beiden Termini die Verschiedenheit der Methoden der beiden Schulen zum Ausdruck gebracht wurde.

Magid sowohl wie Agada bedeuten ursprünglich die Auslegung der Bibel, die Bibelexegese,[5]) ohne Rücksicht auf deren Inhalt zu nehmen.[6])

Der Umstand aber, dass die Bibel einen bedeutend mehr historischen und ethischen als gesetzlichen Inhalt hat, hat dazu

---

[1]) Sifre 15b 14: כיצד יתקיימו ב׳ כתובים זו מדה בתורה ב׳ כתובים זה כנגד זה כו׳והרי הם סותרים את זה על זה וכו׳ ת״ל ובבוא וגו׳ מגיד הכתוב. Ibed. 22b 39: כיצד יתקיימו שני כתובים הללו מגיד הכתוב כ״ו׳ Vgl. ferner Sifre zu Numeri ed. Friedm. 13b 18, 14b 4; 22b 1, 3, 34b 18; 40a 14; 52a 17; 5a 22; 6b 10; 30a 11. Ferner Mechilta Anfangs: שומע אני כל הקודם במקרא כ״ו כשהוא אומר הוא אהרן ומשה מגיד ששניהם שקולים.

[2]) Vergl. Mechilta (ed. Weiss): 5a 17, 27, 36: 568: 8a 11: 10a 7, 11 17a 28: 19d 13: 60b 5: 63a 6: 67e 10, 14, 19: 77a 18: 78a 22 u. a. m.

[3]) Vgl. Mechilta 6a 10: 18a 15: 76a 15: 85b 6: Sifre 6b 10: 90a 27: Iser. Ketub. III 5.

[4]) Mechilta 76b: 8d 16: 9c 25: 12d 23.

[5]) Bacher zieht daraus, dass in der Mischna, Tosefta, Seder-Olam nur melamid, nie magid vorkommt, den Schluss, dass magid und Agada viel früher als melamed entstanden sind. Das ist aber kein Beweis. Mischna, Tosefta und Seder-Olam gebrauchen deshalb nicht magid, weil sie sich nicht mit Bibelexegese beschäftigen und ihre halachischen Schlüsse nicht aus der Bibel ziehen.

[6]) Der Unterschied zwischen Midrasch und Agada liegt demnach darin, dass der Midrasch von den Halachasätzen ausgeht und diese exegetisch begründet und erörtert, während die Agada vom Bibeltexte ausgeht und an ihn seine Auslegungen und seine Erörterungen knüpft.

geführt, dass die Auslegung sich späterhin mehr auf den ersten Teil, d. h. den agadischen legte als auf den halachischen. Und deshalb wurde der Ausdruck Agada, der die Auslegung der Bibel bezeichnet,[1]) mehr und mehr nur auf Auslegungen agadischen Inhalts überhaupt beschränkt.[2])

Ueber die ethymologische Entstehung des Wortes Agada hat bereits Bacher alle vor ihm aufgestellten Hypothesen zusammengefasst.[3]) Darunter erwähnt er auch die schon frühzeitig von den Talmudisten selbst vertretene Anschauung, dass הגדה von dem aramäischen Verbum נגד, das dem hebräischen משך entspricht, abgeleitet worden ist.

Rabbi Eleazar aus Mediim sagt, dass die Agada so heisse, weil sie das Herz des Menschen „anziehe".[4]) כזרע גד דומה להגדה שהוא מושך לבו של אדם· Bacher lehnt diese Ableitung ab und nennt sie eine „freie Ethymologie", welche zum Zweck der Verherrlichung der Agada benutzt werde,[5]) ohne jedoch eine Begründung für seine ablehnende Haltung anzuführen.

Freilich, die Anspielung Rabbi Eleazar's auf die „Anziehung des Herzens" muss tatsächlich als eine „freie Ethymologie" be-

---

[1]) Einige Beispiele dafür, dass in den halachischen Midraschim das Verbum הגד „Erläuterung", „Erklärung" bedeutet, nicht bloss einfach „sagen", finden wir in Mechilta 62 b: ותגד לבני ישראל: תדקדק עמהם ואמור להם „du sollst den Kindern Israel" sagen, d. h. „du sollst ihnen sorgfältig und eingehend erklären". Ferner Deuteronomium 17, 9 Sifri: והגידו לך את דבר המשפט: אלו דקדוקי משפט „du sollst Ihnen die Worte des Rechts sagen", d. h. die genaue sorgfältige Erfassung des Rechts.

Vgl. auch Leviticus 14, 35 Safra und Malbim zu dieser Stelle, wo er sich folgendermassen äusserte: Der Unterschied zwischen הגדה und אמירה ist folgender: magid heisst „auseinandersetzen", „erläutern", „Erklärung" dessen, was uns noch nicht bekannt ist. Daraus, dass hier והגיד nicht ואמר steht, folgt, dass er eingehend und deutlich erklären soll.

[2]) In Nidda 66 b wird erzählt, dass die Alexandriner den greisen R. Josua ben Chananja drei Fragen aus der Agada zur Beantwortung vorlegten. ג׳דברי אגדה. Diese Fragen beziehen sich auf Bibelstellen nichtgesetzlichen Inhalts, die einander widersprechen und die miteinander in Einklang zu bringen von R. Josua verlangt wird. Bacher zieht aus diesen Stellen den Schluss, dass hier deshalb als agadisch bezeichnet wird, weil sie „nichtgesetzlichen" Inhalts sind. Wir sind dagegen der Meinung, dass sie deshalb als agadisch bezeichnet werden, weil sie die Erklärung von „Bibelstellen" enthalten.

[3]) a. a. O. S.

[4]) Mechilta 16, 31 (51 a).

[5]) a. a. O. S. 473.

zeichnet werden. Die Verbindung von הגדה mit dem aramäischen נגד kann trotzdem aufrecht erhalten werden. Sie muss nur anders begründet werden.

הגדה kann man von נגד „ziehen“, ableiten, weil die aus der Schriftlehre gefolgerten Schlüsse der praktischen Verwertung im religiösen Leben dienen und eine Richtschnur bilden sollen, nach der die Masse in die richtigen Bahnen „gezogen“ wird.

Die Volkssitten, Gewohnheiten und Bräuche werden immer in der Talmudsprache mit der Vorstellung von „gehen“, „führen“, „leiten“ u. ä. verbunden. So הלכה von הלך „gehen“. Für „Sitte“ wird מנהג von נהג „Führen“ oder auch דבר (Syr.) gebraucht.[1]) In diesem Sinne ist auch die Ableitung des Wortes הגדה von נגד zu verstehen. Wie הלכה und מנהג eine „gangbare“, „leitende“ Volkssitte darstellen, so ist auch הגדה eine Volkssitte und zwar eine solche, die „ziehende“ Kraft hat.[2])

In den ältesten Quellen lässt sich kaum irgendeine Grenze zwischen Halacha und Agada weder sprachlich noch sachlich ziehen. Man muss sich in die Auffassung der ältesten Zeit der Entstehung der Halacha versetzen, um das zu begreifen. Die Sitte und der Brauch waren ebenso, ja vielleicht noch in höherem Grade bindend als das Gesetz. Die für uns getrennten Begriffe von Halacha und Agada treten im Talmud nur noch ganz dunkel und schwankend hervor. Bald werden agadische Vorstellungen aus halachischen Begriffen abgeleitet, bald umgekehrt.

Man kann im Talmud auf eine grosse Anzahl von Stellen verweisen, wo der Ausdruck הלכה für nichtgesetzliche, in unserem Sinne für nichthalachische, Bestimmungen gebraucht wird. So z. B. in Berachot 31a: אל יפטור אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו d. h. „Ein Mann soll sich von seinem Genossen nur nach einem halachischen Gespräche verabschieden“. Darauf wird als

---

[1]) Vergl. Erub. 14b: פוק חזי מאי עמא דבר „Beobachte die Führung des Volkes“.

[2]) Im Sinne von „Führer“, „Leiter“ finden wir auch das Adj.: נגוד auf die Mischna angewendet. Sifra Aehre cap. 11 § 9: תשמרו ללכת בהם לא המשנה נגוד אלא המעשה נגוד „Meine Gesetze sollt ihr beobachten“ (Lev. 18, 4) das ist die Mischna, „um danach zu wandeln“, das ist die Handlung. „Ihr sollt sie beobachten, um darnach zu wandeln“, das besagt: „nicht die Mischna ist der Führer (d. h. die bindende Kraft für die Gesetze), sondern vielmehr die Praxis ist der Führer“. Diese Stelle will die Praxis über die theoretische Lehre stellen und bezeichnet sie als diejenige, die „leitet“.

Beispiel ein Gespräch angeführt, das nach unseren Begriffen nicht halachischen, sondern agadischen Inhalt hat. Ferner Sanhedrin 104b; נתעלמה ממנו הלכה אבר קטן וכ"ו „Er kannte nicht die Halacha: ein Mensch besitzt ein kleines Glied usw.". Hier ist also Halacha lediglich im Sinne von „Tatsache" gebraucht.

Noch deutlicher tritt das in der Stelle Sifri Nr. 9, 10 hervor: הלכה בידוע שעשו נעשה שונא ליעקב „Es ist eine Halacha: Esau war ein Feind des Jakob". Ferner auch (Khel. Raba I, 8 III) נתעלמה ממנו הלכה לשעה. Häufig wird das Wort הלכה auf Bestimmungen, die weder ethischen noch rechtlichen Inhalt haben, angewendet; in Verbindung mit יצירה gebraucht הלכות יצירה Schöpfungsgesetze[1]), הלכות כשפים Zauberlehre[2]), הלכות דרך ארץ Anstandsregeln[3]), Heilkunde[4]) הלכות רופאים u. d. g.[5])

Umgekehrt lassen sich auch zahlreiche Stellen aus dem Talmud anführen, bei denen aus agadischen Quellen halachische Schlüsse gezogen werden.[6]) Manche sehr wichtige rituelle Bestimmungen, wie Kadisch (das Gebet für die Seelen der Toten), einige Fast- und Feiertagsvorschriften, die in der Halacha später als feste gesetzliche Bräuche akzeptiert worden sind, haben ihren Ursprung in den agadischen Quellen der Midraschim.[7]) Der schroffe Unterschied zwischen Halacha und Hagada und die daraus gezogenen Folgerungen wurden erst eine Zeit nach dem Abschluss des Talmud von den Gaonim festgestellt, wie wir unten erörtern werden. Keineswegs aber ist er auf die talmudischen Quellen zurückzuführen.

III.

Um die Bedeutung der Halacha und ihre bindende Kraft ganz richtig zu erfassen, muss an dieser Stelle noch der Begriff מנהג „Gebrauch", „Sitte" und dessen Beziehung zu Halacha erörtert werden. Seit Anbeginn waren die Begriffe Halacha und מנהג Sitte identisch.

---

[1]) Sanhed. 67 b.

[2]) ibid.

[3]) Ber. 22 a.

[4]) Sifre Deut. III 2, Jer. Jebam. VIII 2.

[5]) Vgl. Friedmann, Einleitung zur Mechilta XXXVII.

[6]) Vgl. Talm. Jeb. 116 b; 122 a. Gittin 66 a; Sanhed. 44 a; Berachot 3 a; Sabbat 30 a; Menachet 41 a; B. Batra 21 b. Ferner vgl. Weiss דור דור ודורשיו II § 21, § 182.

[7]) Vgl. Chajes דרכי ההוראה Lemberg 1845, II 11 ff.

Die Ältesten bedienten sich für alles das, was wir unter dem Ausdruck Halacha zusammenfassen, der Ausdrücke „Bräuche", „Gewohnheiten".[1]) In der Mischna gibt es zahlreiche halachische Bestimmungen, deren Ursprung nur auf die Volksbräuche zurückgeführt werden kann. Sie aus der Bibel herzuleiten, würde man vergeblich versuchen. אם באת הלכה תחת ידך ואין אתה יודע מה טיבה אל תפליגנה לדבר אחר שהרי כמה הלכות נאמרו למשה מסיני וכולן משוקעות במשנה. J. Peo II, 17ª „Du sollst keine Halacha, deren Ursprung dir nicht bekannt ist, ablehnen. Denn sehr viele Halachoth, die in die Mischna aufgenommen wurden, sind ihrem Ursprung nach auf die mündliche Ueberlieferung von Moses zurückzuführen".

Die Mischna selbst verweist die Entscheidung vieler Halachot auf die Volksbräuche.[2]) Die autoritative Kraft des Gewohnheitsrechts galt als höchste Instanz, aus deren Quelle alle geltenden Satzungen hervorgehen. So heisst es[3]) אם יבוא אליהו ויאמר כו" אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל. „Wenn der Prophet Eliahu kommt und sagt . . . ., so schenkt man ihm kein Gehör, denn der Volksgebrauch hat sich schon dagegen ausgesprochen."

Dass die Halacha sich immer auf die Volksbräuche gestützt hat, beweist auch die Stelle im Jer. Pea VII, 5: כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין אתה יודע מה טיבה צא וראה מה הצבור נוהג ונהוג. „Wenn die Halacha schwankend ist, so beobachte man das Verhalten des Volkes und richte sich danach".[4])

Die Halacha war sogar dem מנהג als der obersten Quelle alles gesetzlichen Verhaltens untergeordnet und, wenn nun Halacha und Brauch in Widerspruch mit einander stehen, soll die Halacha zurücktreten, um dem מנהג Platz zu machen. Deshalb galt als Regel מנהג מבטל הלכה „Ein Brauch hebt die Halacha auf" (Jer. Ebam. 12, 1, B. Mezia 7. 1).

---

[1]) Philo sagt ausdrücklich, die Gewohnheiten der Juden seien nicht aufgeschrieben. Vgl. Zunz. Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 45 und Weiss דור דור ודורשיו II § 174. Vgl. auch Friedmann, Einleitung zur Mechilta des R. Ismael XXXVII, wo er den Beweis führt, dass Onkeles „Sitte" mit הלכתא übersetzt hat. Vgl. auch Schürer Geschichte d. jüd. Volkes. B. II, 1898, § 25 II.

[2]) Vergl. Pesach. 41; B. Mezia VII, 1.

[3]) Jebam. 102 a, Jerusch. XII, 1 fügt noch als Erklärung hinzu: שהרי הרבים נהגו לחלוץ בסנדל והמנהג מבטל את ההלכה.

[4]) Die Uebertretung eines Gebrauchs wird so bestraft, wie die Uebertretung einer Halacha (Jerusch. Pesach. IV, 3) כשם שקונסין להלכה כך קונסין למנהג.

Selbst die Gesetzlehrer haben, wenn ein Brauch im Widerspruch mit der Halacha stand, doch den ersteren gelten lassen.[1]) Aus folgender Stelle geht deutlich hervor, dass die Halacha erst als Volkssitte eine bindende Kraft bekam. אין הלכה נקבעת עד שיקבע המנהג „Die Halacha tritt nicht in Kraft, ehe sie zum Volksbrauch geworden war".[2]) Auch aus Teanit 26 b geht dasselbe Verhältnis von Halacha zum מנהג hervor: מאן דאמר הלכה כרבי מאיר דרשינן לה בפירקא מאן דאמר מנהג מדרש לא דרשינן אורוי מורינן. d. h., wenn eine Bestimmung einen halachichen Grund hat, so wird sie von den Gelehrten öffentlich verkündet, hat sie ihren Ursprung aber nur in der Volkssitte, so wird sie nicht verkündet, aber man richtet sich nach ihr. Die Halacha ist demnach ein von den Gelehrten recipierter Volksbrauch, oder das von den Schriftgelehrten gebilligte Gewohnheitsrecht. Die Halacha aber, an und für sich, verfügt über keine bindende Kraft. Es gibt im Gegenteil eine nicht geringe Zahl von Halachot, nach denen man sich trotz ihrer öffentlichen Verkündigung nicht richten durfte.[3]) Auch selbst wenn die Halacha verkündet und in der Lehrschule unter den streitenden Meinungen die Entscheidung getroffen war, konnte doch jeder seine eigene Meinung behalten und nach der von ihm vertretenen Ansicht verfahren, die Praxis war immer eine schwankende.[4]) Die Halacha bedeutet nichts anderes als eine theoretische Lehre, der die Praxis nicht unbedingt zu folgen braucht. Häufig wird sie sogar dem praktischen Rechtsverfahren gegenübergestellt. So heisst es B. Batra 130 b מר סבר הלכה עדיפא

[1]) Jer. Schkalin 1, 1. הנהיג אבל להלכה לא „er hat es gebilligt, weil es ein Brauch war, nicht als Halacha".

[2]) Ms. Sopherim § 14, 18.

[3]) Sabb. 12 b, Beza 28 a, Ab. Zara 37 b, Menach. 36 b. הלכה ואין מורין כן d. h. „es ist wohl eine Halacha, man verfährt aber nicht nach ihr", oder Ketubot 14 b: הלכה כרבן גמליאל ואת לא תעבד עובדא d. h. „Die Halacha ist wie R. Gamliel, du sollst aber nicht danach verfahren".

[4]) Vergl. Chulin 43 b לעולם הלכתא כדברי בית הלל והרוצה לעשות„ כדברי ב"ש עושה, כדברי בה עושה „Die allgemein giltige Halacha ist nunmehr die der Hilleliten, wer aber sich nach der Ansicht der Schamaiten richten will, soll auch dazu das Recht haben". Vgl. auch Jebamoth 14 a, wo eine Diskussion darüber stattfindet, ob die Schamaiten nach der Festsetzung der Halacha ebenso wie die Hilleliten verfahren müssen oder nicht. Vgl. Tschernowitz הכרעה במחלוקת יחיד ורבים in der Festschrift zu Israel Lewy's 70. Geburtstag. Breslau 1911 (hebräischer Teil S. IV). Ferner Büchler in der Blochjubelschrift (hebr. Teil S. 29) u. Guttmann: zur Einl. in die Halacha S. 38

ומר סבר מעשה רב d. h. „der Eine ist der Meinung, die Halacha sei massgebender, der Andere dagegen — das praktische Verfahren". Sollte aber eine Halacha auch Geltung für die praktische Anwendung erhalten, so müsste sie als „praktische Halacha" הלכה למעשה ausdrücklich anerkannt werden[1]).

Selbst wenn in der Mischna eine Ansicht besonders hervorgehoben wird mit dem Hinweis darauf, dass die Halacha sich nach ihr richten soll, so war diese Ansicht doch keineswegs für die folgenden Generationen der Amoraer massgebend. Diese konnten sie ohne weiteres anfechten und ablehnen.

Ja es gibt sogar eine Regel, nach der die Halacha nicht aus der Mischna geschlossen werden darf.[2]) An einigen Stellen findet sich Halacha in Verbindung mit dem Zeitwort פסק. In dieser Vereinigung der beiden Ausdrücke ist man gewohnt, einen besonderen Hinweis auf dezisorische Tätigkeit zu erblicken. Das lässt sich aber nicht immer aus den Quellen beweisen.[3])

פסק, syrisch פסקא bedeutet eigentlich „teilen", „trennen".[4]) Bei den späteren Rabbinen wurde es im Sinne von „Urteil", „Bestimmung", „Dezision" gebraucht, daher פוסק פוסקים für Decisoren, im Talmud aber kommt es immer im Sinne von „kurzen Satzungen" vor.

Ein Beispiel dafür bietet Berachot 31 a: אין עומדין להתפלל לא מתוך דבר הלכה ולא מתוך דין אלא מתוך הלכה פסוקה d. h. wörtlich: „Man darf nicht beten, kurz nachdem man ein Urteil oder eine Halacherklärung ausgesprochen hat, wohl aber nach einer „getrennten" Halacha". Aus dem Zusammenhang dieser Stelle mit den darauf angeführten Beispielen, was man unter „getrennter" Halacha zu

---

[1]) Berachot 24 a, Schabat 54 a, Beza 29 b, Ketubot 56 a, B. Batrah 130b, Abod-Sara 74 a, Sanhedr. 11 a. Verg. ferner Jerusch. Beza II 61 b ולא ידעינן אין להלכה אין לעובדא d. h. „ein Gelehrter trug ihnen eine Lehre vor. Sie wussten aber nicht, ob sie bloss als Gesetz für die Theorie (Halacha) oder für die Praxis gelten sollte.

[2]) Nidda 7 b אין למדין הלכה מפי תלמוד. Aehnlich auch Jer. Pea II 17a אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא התוספות אלא מן התלמוד ferner Jer. Chagiga I 76 d, B. Bathra 130 b אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה siehe dort Kommentar von Raschham.

[3]) Anders steht es aber mit הלכתא פסיקתא ein Ausdruck, der mehr auf feste decisorische Bedeutung hinweist (B. Kama 102 a). Raschi erklärt diese Stelle: ולא תני אלא משום פיסוק הלכה שפסקה התנה so auch Tosphot: דקתני לה בלשון הלכתא פסיקתא, דלישנא דכל החוזר כ"ו משמע לפסוק הלכתא

[4]) Levy, neuhebräisches und haldäisches Wörterbuch.

verstehen habe, geht hervor, dass hier nicht von Decision die Rede ist, sondern von einer „kurzen Satzung.[1])

(In Jer. Ber. V 1 ist an dieser Stelle angeführt: לא יעמוד אדם ויתפלל אלא מתוך דין של הלכה.

Hier ist also דין של הלכה entweder im Sinne von הלכה פסוקה zu deuten, d. h. als eine einzelne Satzung, die in keiner Verbindung mit andern Halachot steht, oder eine kurze festgesetzte Norm, die keinem Zweifel unterliegt. Die dort angeführten Beispiele sprechen für die erste wie für die zweite Erklärung. An eben dieser Stelle wird auch הלכות קצובות gebraucht. Hier kann es soviel wie הלכות פסוקות bedeuten. Hin und wieder kommt es auch im Sinne von „feste", „klare", Halachot vor, z. B. Jer. B. Batra X, 8.)

Unsere Behauptung, dass die Verbindung von Halacha mit פסק nicht immer auf eine praktische Verwendung, d. h. auf decisorische Tätigkeit hinweist, geht noch deutlicher aus B. Kama 59 b hervor. Es heisst dort: דן רב כרבי מאיר ופסק הלכתא כרבי שמעון d. h. „Rab hat ein Urteil nach der Ansicht R. Meiers gefällt, bei Aufstellung der Halacha aber hat er sich nach R. Simeon gerichtet". Hier ist also דן d. h. die Entscheidung in einem paktischen Einzelfall, פסק d. h. der theoretischen Erklärung scharf gegenübergestellt und פסק הלכתא nur im Sinne von „Erklärung", „deuten", „lehren" gebraucht.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass der Halacha, wie sie sich im Talmud darstellt, keine gesetzgeberische Kraft innewohnt, sondern dass in ihr lediglich, das sich im Volke gebildete Gewohnheitsrecht seinen Niederschlag fand, indem dieses von den Gelehrten gebilligt und von ihnen öffentlich verkündet wurde. Ihrem Wesen nach steht die Halacha den Begriffen מנהג und אגדה nahe, und zwar steht sie, was ihre Rechtsverbindlichkeit anbetrifft, in der Mitte zwischen beiden. Der Minhag hat die grössere Geltung, während die Hagada untergeordnete Bedeutung besitzt. Diese Beziehung der Begriffe zu einander liegt schon in den Worten selbst: Minhag, das „Führende", „Leitende", Halacha, der „Gang", „Schritt", „Weg", das „Verfahren", Agada, das „Herangezogene", der „herangezogene Brauch".

---

[1]) Raschi erklärt diese Stelle folgendermassen: הלכה פסוקה שאינה צריכה עיון d. h. eine „getrennte Halacha" ist eine solche, über die man nicht nachzudenken braucht.

IV.

Nach dem Abschluss des Talmuds fing mit der Epoche der Gaonim (609—1038) die Decision an, ihre Kraft zu äussern. Die Gaonim, welche auch herrschende Macht besassen, beschäftigten sich hauptsächlich mit der Sammlung des talmudischen Stoffes und mit der Festlegung der Halacha in Form von Responsen und kurz abgefassten Codices. Zwar hörte man hin und wieder schwache Proteste gegen die Auffassung der Kodices,[1]) doch mussten sie den Forderungen der Zeit weichen. Zugleich mit dem Anwachsen der Decision nahm der Terminus und der Begriff der הלכה eine immer speziellere Bedeutung an und näherte sich dem Begriff von Decision, während er sich von הגדה[2]) und מנהג[3]) immer weiter entfernte.

Die Namen, mit denen die decisorischen Codices bezeichnet werden, sind stets mit dem Ausdruck הלכה häufig mit פסוקות[4]) und קטועות[5]) verbunden, hin und wieder aber auch ohne Epitheta nur הלכות[6]) genannt, was bereits die Bedeutung von festgestellten, normierten Regeln und Gesetzen hat.

Die Termini, deren sich die Gaonim bedienten, um ihre gesetzgeberische Tätigkeit zum Ausdruck zu bringen, sind folgende:

A) Aus dem Talmud entnommene Ausdrücke, die dort schon eine, wenn auch nur ganz schwache decisorische Bedeutung haben:

1) הלכה in Verbindung mit פסק: Res. K.*) 53 והלכתא פסיקתא; 86 איפסיקו הא הלכתא; ibid. 133 פסקו הלכתא; בדבר שאין הלכה פסוקה; H.**) 205 איפסיקו הלכתא; ibid. 377 דפסקו הלכה; 520 פסק הלכה; 513 פסק הלכתא; 124 שנפסקה ההלכה; Ch. G. 47, 15: ופסיקא הלכה

2) In Verbindung mit חתך; H. 178 נחתכה הלכה.

3) In Verbindung mit קטע; Schz. VII, 27 הלכה קטועה מצינו; Ch. G. 110 שרוב העם מטין אחרי הלכות קטועות; dort ולא נתקנו הלכות

---

[1]) Vergl. Resp. Ch.-G. § 110.

[2]) Vergl. Resp. Ed. Harkawi § 9 והגדה אין סומכין עליה ib. § 251, Ed. Lik § 98, ibid. § 99, אין סומכין על דברי אגדה Ed. Chemda-Gnusa § 128.

[3]) H § 184 דהא מלתא לית בה לא הלכתא ולא שמעתא ומנהגא הוא דאית ולא ידענא מהאי טעמא אי הלכתא אי מנהגא 45, 6 (***g. g. בה בבתי דינין

[4]) Resp. L § 74: ומר רב יהודאי גאון כתב בהלכות פסוקות Sch. z. § 4, III 42: ובהלכות פסוקות דמר רב יהודאי ז"ל

[5]) R. Ch. g § 110 איזהו עדיף ומשובח לפסוק בהלכות קטועות Vergl. Freimann in seiner Einleitung zu והזהיר Warschau 1880.

[6]) R. G. § 16; Freimann ibid. בהלכות דמר רב יהודאי גאון Vgl. A. Epstein הגורן 1902, S. 56. — *) Ed. Kassel. **) Ed. Harkawi. ***) Ed. Ginzberg, Gaonica.

קטועות. Von הלכה קטועה haben die Gaonim auch ein Verbum abgeleitet: Pardes 280 שקיטע הלכה.

4) הלכה oder הלכתא allein: Schz. I 1, 12, 13, 30, 34, 36, 39, 46, 57; II 1, 2, 5, 27, 29, 30, 31; III 1, 5; IV 6 והא דשמואל הלכתא; V 3. H. 77 ואוקי הלכתא; 262 אבל הלכתא היא משנתינו; 380 זו הלכה וזו אינה הלכה; 198 כך היא ההלכה. GG. 81, 12: 92, 3: 106, 12: 118, 8. Stets auch הלכה רווחת eine „verbreitete" Halacha; Schz. III 12, 6; IV 56. Ch. G. 159. GG. 26, 21; 30, 6; 34, 22.

B) Ausdrücke, die von den Gaonim für decisorische Aeusserungen dem Talmud entlehnt wurden, dort aber in diesem Sinne gar nicht gebraucht werden:

1) פסק allein ohne Verbindung mit הלכה: Schz. IV 4 דכתב הג" דאיפסק, V 115 דהכין פסק רב מתתיהו; K. 133 כך פסק מר רב אחא ז"ל dort 53 ולא הכא נמי פסק; H. 376 ובה"ג פסק, 517 הכין הוא דפסק הגאון 556 ומאי דאיתפסק, 77 וסתם פסקנן, 82 הכין פסקו, 214 ופסקו עליהן.

2) פסק verbunden mit דין:[1]) Schz. v. 12 פסק דין, 4 והא פסק דינא; H. 556 ופסקנא דינא ביניהון; K. 91 דקא פסק דינא; GG. 83, 10.

3) דין allein: Schz. I 43 כך הוא דינא, 54 וכן הוא הדין, II 10 יכך הדין VI 11 ודינא הכין, VII 12 וכן הדין ואין לנטות ממנו ימין ושמאל; H. 203, 260, 342, 346, 371, 377, 388; K. 93; GG. 80, 11. Auch שורת הדין GG. 140, 6.

4) חתך (eigentlich schneiden, davon: entscheiden): Schz. III 2 חתך עליו דין, IV 30 ואע"פי שאין חותכין בזה, VIII 6 ודבר זה דבר חתוך הוא; H 257 אין לנו לחתוך, 519 אבל דברים נחתכין.

C) Die von der Bibel für diesen Zweck bestimmten Ausdrücke שפט und חקק: H. 558 וכן המשפט; Ch. G. 143 מר רב צדק גאון כן שפט, ibid. 15 והודיעו אותם מה שחקקנו לכם, 128 וזה שחקקתם לפנינו בהלכות קטועות; GG. 31, 9 מה שחקקנו לכם.

In den nachgaonischen Codices fallen die zahlreichen von den Gaonim gebrauchten Ausdrücke fast sämtlich fort und es bleiben vorherrschend die Ausdrücke פסק הלכה und פסק übrig, wobei der letztere weitaus überwiegt. Daher hat sich für die Autoren decisorischer Werke die Bezeichnung פוסק פוסקים gebildet und ist fast ausschliesslich auf sie angewendet worden.

---

[1]) Der in B. Batrah 130 b vorkommende Ausdruck כי אתי פסקא דדינא דידי ist hier für ein von dem Richter gefälltes Urteil gebraucht. Anders bei den Gaonim, wo es allgemein auf die Festsetzung der Gezetze in decisorischem Sinne übertragen wurde.

I.

Wenn wir den Entwicklungsgang der mündlichen Ueberlieferung des jüdischen Gesetzes bis zu seinem Anfangspunkt zurückverfolgen, so finden wir dort bereits zwei voneinander verschiedene Zweige, die nach entgegengesetzten Richtungen auseinanderstreben. Wie in der geschriebenen Lehre ein Streit der beiden grossen Parteien, der Saduzäer und Pharisäer, sich erhoben hatte, von denen die einen die Lehre ihrem Buchstaben nach erhalten und jede Weiterentwicklung verhindert wissen wollten und sich gegen die Ausleger der Tora aussprachen, die andern dagegen um ihre stetige, den Bedürfnissen des Lebens entsprechende Vorwärtsbildung und Entfaltung bemüht waren[1]), so spiegelt sich diese Erscheinung innerhalb der mündlichen Lehre wieder. Die streitenden Parteien übertrugen den Kampf selbst auf den Boden der mündlichen Ueberlieferung, wo er weitertobte, auch als die ursprünglichen Gegner, die ihn begonnen hatten, vom Kampfplatz abgetreten waren. Als Parteien waren sie untergegangen, aber der Geist, der sie beseelt und ihnen ihr Handeln und ihre Lehre diktiert hatte, lebte fort.[2]) Zwei geistige Strömungen durchfluteten auch weiterhin das jüdische Volk. Was die Pharisäer als eine geschlossene Körperschaft vertreten hatten, das nahm der geistig interessierte Teil des Volkes in den Gelehrtenschulen mit der Anschauung auf, dass sich das Gesetz notwendigerweise entwickeln müsse. Was die Saduzäer auf ihr

---

[1]) Geiger, Urschrift und Uebersetzung der Bibel S. 101—158; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. II, 1898, Cap. 262.

[2]) s. Pinsker, Likute Kadmoniot, Wien, 1860, S. 12 f.

Panier geschrieben, das spiegelt sich wieder in der Richtung, welche die anderen Schulen verfolgten und denen als unverrückbares Ziel vor Augen stand: Festhalten an dem Gesetz in der Gestalt, wie es zu ihrer Zeit war.

Besonders deutlich tritt diese Spaltung nach der Zerstörung des zweiten Tempels hervor. Als damals das Volk seine politische Selbständigkeit aufgeben musste, galt es vor allem, wenigstens seine geistige Eigenart gegen den Einfluss des fremden Elements zu bewahren. Da die politische Grenze gefallen war, sollte jetzt wenigstens eine geistige aufgerichtet werden. Im Ziel waren beide einig: den Geist des Volkes zu erhalten, so dass er nicht dem allgemeinen Volkstum aufging. Über die Mittel dagegen gingen die Meinungen auseinander. Die einen wollten es erst überhaupt gar nicht soweit kommen lassen, dass sich ein Versucher nahen könne, und umgaben deshalb das Leben des Volkes mit dem hohen Wall des Gesetzes. Sie fixierten es, so dass eine Weiterentwicklung unmöglich gemacht wurde. Die andern sahen in diesem Vorgehen jedoch eine Ueberspannung des Bogens und fürchteten, dass der unaufhörliche Druck, der auf dem Leben durch so strenge Konservierung des nun einmal Geltenden lastete, einen Gegendruck erzeugen könnte, der das Volk schliesslich den fremden, benachbarten Völkern in die Arme treiben würde. Deshalb traten sie für eine stetige, vernünftige Weiterentwicklung des Gesetzes ein.

Der Talmud erzählt:[1]) „Rabi Tarphon und die Aeltesten versammelten sich zu Lud im oberen Stockwerk des Hauses des Nitsa. Da wurde die Frage aufgeworfen: Was ist wichtiger: Die Fortführung der Lehre oder die Erhaltung des Gesetzes? Da antwortete Rabi Tarphon und sagte: „Das Gesetz ist wichtiger“. Rabi Akiba aber erwiderte: „Die Lehre ist wichtiger“. Die Uebrigen stimmten diesem bei und sagten: „Die Lehre ist das Wichtigere, denn durch die Weiterbildung der Lehre wird die Erhaltung des Gesetzes gewährleistet“.

In dieser kurzen Erzählung liegt der Kern der beiden Anschauungen überhaupt. Denn Rabi Tarphon sah als der Schüler der konsequenten Schammaiten das Heil des Volkes darin, dass man es streng im Rahmen des Gesetzes hielt; Rabi Akiba dagegen, dessen Anschauung den Ansprüchen des praktischen Lebens mehr

[1]) Sifri Ekew p. 4 jerusch. Chagiga § 1, 7; Keduschin 40 b.

Rechnung trug als die seiner Zeitgenossen, sprach für ein Mitgehen des Gesetzes mit den Anforderungen des Lebens genau in dem Masse, wie dieses sich ausdehnte und entfaltete.

Ihm schloss man sich auf der Versammlung an. Die Weiterentwicklung des Gesetzes durch die Lehre wurde als das Grundlegende für die Existenz des Volkes anerkannt, und nach der Lehre sollte das Gesetz sich richten.

R. Akiba, welcher selbst ein hervorragender Forscher der Lehre war, trug wesentlich zur Forschung der Tora bei und die mündliche Lehre bekam in seiner Zeit einen frischen, lebendigen Zug.[1]) Die Lehre des Gesetzes wurde so tatsächlich zu einer Lehre des Lebens.

Dieser Sieg war aber nicht von langer Dauer; die Zerstörung Betérs und die Verfolgung Adrians[2]) waren gleichzeitig eine Niederlage dieser Ansicht. Die Vertreter des Volkes begannen für die Erhaltung der Lehre zu fürchten, da ihr in den Verfolgungen und zahlreichen Auswanderungen böse Feinde entstanden, die sie mit dem völligen Untergang bedrohten. Deshalb begannen sie mit der Arbeit der „Sammlung". Diese Arbeit dauert ungefähr ein halbes Jahrhundert, bis sie ihren Höhepunkt zur Zeit des Patriarchen Rabbi Juda I. erreichte und ihren Ausdruck in der letzten und vollständigen Sammlung aller vorhandenen Gesetze der Mischna fand.

Eine neue Epoche löste auch diese eine Zeit lang herrschende Ansicht ab. Die Juden hatten in Babylon eine zweite Heimat gefunden und lebten dort in Ruhe und Wohlstand. Die Gefahr, der sie zur Zeit der Verfolgung ausgesetzt waren, war beseitigt, das moderne Leben trat wieder in seine Rechte. So bildet denn auch wieder die Zeit, die unmittelbar auf die Redaktion der Mischna folgt, einen Aufschwung der Lehre und ihrer nach allen Seiten gerichteten Forschung. Mit einem Eifer und Fleiss, wie sie die jüdische Geschichte kaum irgendwann kannte, wurde die Mischna erläutert und erklärt. Die erst von R. Juda Hanasi fixierte Halacha erhielt wieder eine fliessende Gestalt, die Lehre verlor gänzlich den praktischen Zweck von Vorschriften und nahm wieder eine streng idealistische wissenschaftliche Form an. Es waren die Interpretatoren, welche die Lehre um der Lehre, der

---

[1]) Verg. Weiss דור דור ודורשיו II. § 11.

[2]) In den Jahren 135—138. Vergl. Graetz. Gesch. d. Jud. B. IV. § 9.

Glückseligkeit und der Erkenntnis Gottes halber betrieben. Aber auch diese Periode nahm ein Ende mit dem Untergang des Patriarchats und dem Abschluss des Talmuds (520 n. Chr).[1])

Dieser Gegensatz der beiden Anschauungen, auf die sich sehr gut die juristischen Termini: die „ausdehnende“ und die „einschränkende“ Auslegung (interpretatio extensiva und interpretatio restrictiva) anwenden lassen, zieht sich durch die ganze Entwicklung der Halacha bis auf den heutigen Tag, indem bald die eine Anschauung, bald die andere die Oberhand gewinnt.

Es würde über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgehen, wollten wir den ganzen Entwicklungsgang, den die Halacha und ihre Kodifikatoren im Mittelalter genommen haben, hier wiedergeben. Um aber die geschichtlichen Gründe, die ein endgültig absch iessendes Religionsbuch als notwendig forderten, kennen zu lernen, müssen wir zwei Vorgänge aus der mittelalterlichen Geschichte anführen, die der einschränkenden Richtung zum Siege verhalfen und von denen der eine ein geistiger, der andere ein materieller ist.

Im Mittelalter in der Aufklärungsepoche (cr. 900—1200) fand innerhalb des Judentums ein grosser Aufschwung der griechischen Philosophie statt. Neue Fragen und neue Weltanschauungen, die die Juden bis dahin in ihren Büchern nicht gelesen hatten, erfüllten jetzt ihre Gemüter, die Lehre der Tora vermochte ihnen nicht mehr als ausschliessliche und einzige geistige Speise zu genügen. Ein grosses Streben nach philosophischem Wissen herrschte überall. Die Tora sank zu einem blossen Gesetzbuch herab, welches höchstens den praktischen Zwecken zur Erfüllung der religiösen Gebote dienen konnte. Der „Pilpul“ aber, die rein wissenschaftliche Lehre, galt als überflüssig und die Zeit vergeudendes Spiel[2]). In dieser Zeit entstand von selbst die Forderung einer Fixierung der Halacha, eines Gesetzbuches, welches nur die rein praktischen Zwecke verfolgen sollte. Dieser Arbeit unterzog sich Maimonides, der grösste jüdische Philosoph und Talmutist seiner Zeit. Dieser scheute sich nicht, offen zu erklären, was von vielen seiner Gesinnungsgenossen gedacht wurde, dass die Vertiefung in den Talmud das Kleinste sei, das Grösste aber die Vertiefung in das philosophische Denken und das Da-

---

[1]) ibid § 13.

[2]) Vergl. Weiss ibid v. S. 30.

sein Gottes.[1]) Und damit jedem Juden die Möglichkeit gewährt sei, sich mit philosophischen Problemen abzugeben, verfasste er das Jad-Hachasaka, welches ein streng für das Volk geltender und das Gesetz fixierender Kodex der ganzen talmudischen Halacha sein sollte. So entstand das „grosse Werk“[2]), wie es selbst von seinem grössten Gegner genannt wurde, durch einen Druck von aussen. Was aber Maimonides ersehnt hatte, ging nicht in Erfüllung. Sein Kodex fand nicht Anerkennung. Er musste vor der Uebermacht seiner Gegner zurückweichen, welche gegen seine philosophischen Anschauungen wie auch gegen deren Folgen sich empörten. Die Fixierug der Halacha erfuhr einen Rückgang und die Forderung der Lehre kam wieder in gewaltigen Aufschwung. Mit dem Aufschwung der Aufklärung fand die Halacha ihren Rückgang und umgekehrt, mit deren Niederlage kam diese zum Fortschritt.

Eine Gegenüberstellung der deutschen und der spanischen jüdischen Halachaforscher soll uns das Beispiel dafür liefern, dass das materielle Leben ebenfalls seinen Einfluss auf den Sieg des einschränkenden Prinzips ausübe.

Abgesehen von der Sprachlehre und Bibelexegese, womit sich nur die spanischen Gelehrten beschäftigt haben, ist auch ein tiefer und grosser Unterschied innerhalb des Talmudstudiums zwischen den deutschen und spanischen Gelehrten zu bemerken, die erstere befasst sich fast ausschliesslich mit der Fixierung der Halacha und mit ihrer Kodifikation, die letztere dagegen mit Erläuterung und Erweiterung der Talmudlogik und mit der Vertiefung in die Lehre in rein theoretischer Weise. Das erklärt sich leicht durch die verschiedenartigen Verhältnisse des Lebens der Juden und ihre politische und soziale Stellung in Spanien und Deutschland. Die Verfolgungen, welchen die Juden im Mittelalter in Deutschland und Frankreich unterworfen waren, veranlassten sie sich immer mehr um die Erhaltung der bereits ausgearbeiteten Halacha, als um die Schaffung neuer Halachot und deren Erweiterung zu kümmern; das ruhige Leben der Juden in Spanien dagegen hat es mit sich gebracht, dass diese sich mehr der Erweiterung der Halacha und deren Verbreitung widmeten. Die Verfasser der meisten Codices deuten selbst darauf hin, dass

---

[1]) H. Isode Hatora § 4, 13.
[2]) Rabad. H. Kelaim § 6, 2.

die Verfolgung und die Verbannung ihnen zur Sammlung der bereits erhaltenen Halachot und deren Zusammenfassung in kurze Codices den Anlass gaben.

Ende des XV. Jahrhunderts, als die Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal erfolgte, und die Juden grosser Not und Heimsuchung ausgesetzt waren, tritt selbstverständlich ein Stillstand auf dem Gebiet der Halachaforschung ein. Die Verfolgungen liessen sie in Mystik und Kaballa versinken, und so bewirkte hier beides, der Druck von aussen und die Vertiefung in mystisches Philosophieren einen Rückgang der Halacha.[1])

Die passende Zeit hat den passenden Mann geboren. Es war Josef Karo, der bedeutenste Kabalist und Talmudist seiner Zeit, der den „Schulchan-Aruch“ geschaffen hat.[2])

II.

Joseph Karo wurde in Spanien im Jahre 1488 geboren, verliess als Kind mit seinem Vater seine Heimat im Jahre 1492 und begab sich in die Türkei, wohin viele Auswanderer aus Spanien übersiedelten. Karo wurde Rabbiner zu Nikopol (Bulgarien) und Adrianopel und liess sich zuletzt in Safed in Palästina nieder, wo er in hohem Alter im Jahre 1575 starb. Im Jahre 1552 begann er mit seiner umfangreichen Arbeit „Bet-Joseph“ בית יוסף

An der Sammlung des Materials arbeitete er 20 Jahre hindurch (1522—1542) und widmete dessen Bearbeitung weitere 12 Jahre. Im Jahre 1554 hat er sein kolossales Werk in Safed vollendet. Diese Arbeit soll eigentlich ein Kommentar zum Tur von Jacob Ascheri sein, sie geht aber weit über den Rahmen eines Kommentars hinaus. Karo berichtigte den Tur aus den Entscheidungen anderer Autoritäten und ergänzte ihn vielfach aus späteren Elementen. Er bediente sich als Grundlage für seine

---

[1]) „Wozu die Vergeudung des ganzen Lebens durch Beschäftigung mit dem Talmud?“ hören wir von Seiten der Kabalisten, es ist dieselbe Stimme, wie wir sie von den Philosophen des 12. Jahrhunderts hören. „Wäre es nicht besser, abgekürzte Halachot zu lernen und nachher sich mit anderen Wissenschaften zu beschäftigen?“ (Weiss, ibid. v. S. 30.

[2]) Die Juden dieser Zeit mussten solch ein Werk haben, in welchem alle Gesetze beisammen waren und in dem die Halacha nach Quellen aufgezeichnet und fixiert war. Asulai, שם הגדולים p. Bet Joseph. שישראל לפי הדור היו צריכין לספר זה שיקבץ את כל הדינים ויגלה שרשיהם לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא.

Arbeit des Tur deshalb, weil dieser zu seiner Zeit der populärste Kodex war und dadurch auch für sein Werk eine grössere Popularität erzielen wollte. Das Hauptverdienst Karos in dieser Arbeit besteht darin, dass er sich selbst das Recht nahm, die Entscheidung der Halacha für immer festzustellen. Da es, wie bereits erörtert wurde, im Talmud eine feste Halacha überhaupt nicht gibt, so war es nur natürlich, dass dadurch den Verschiedenheiten in den Ansichten über fast alle Bestimmungen, die das religiöse, rechtliche, eheliche und rituelle Leben der Juden berührten, Vorschub geleistet wurde. Dieser Uebelstand wurde durch die spätern Kodices nur noch vergrössert. Und so kam es mit der Zeit innerhalb der Gemeinden zu Meinungsverschiedenheiten, die oft zu heftigen Streitigkeiten führten. Während von dem einen Maimonides der Vorrang eingeräumt wurde, hielten andere zu Affassi und Ascheri, wieder andere schlossen sich dem Tur des Jacob Ascheri oder irgend einer anderen Autorität an.

Dieser Zerklüftung wollte Karo ein Ende machen, indem er unter Ausschaltung aller anderen nur Alfassi, Maimonides und Ascheri als Autoritäten anerkannte, da durch sie die drei Hauptrichtungen des gesamten Judentums: Babylonien, Spanien und Deutschland repräsentiert wurden. Wo eine Verschiedenheit in den Meinungen dieser drei besteht, richtete sich Karo nach der Majorität. (Wenn Alfassi, Maimonides und Ascheri in einem Punkt nicht übereinstimmen, so folgte er jenen beiden, die die dieselbe Ansicht hatten, gegen den einen, der anderer Anschauung war.) Dabei konnte er sich von seinen eigenen Ansichten als geborener Spanier nicht befreien. Unwillkürlich bevorzugte er die spanische Richtung gegenüber der deutschen und französischen.

Die Einseitigkeit Karos wurde noch dadurch vergrössert, dass in den meisten Fällen die Meinungen Alfassis und Maimonides übereinstimmten, da der letztere sich dem ersteren fast überall anschloss. So fällt die Entscheidung fast immer zugunsten der spanischen Gelehrten aus. Dieser Umstand hat viel zu der späteren Gegnerschaft vieler Gelehrter gegen Karo, wie wir es noch auseinandersetzen werden, beigetragen. Als Karo seinen Turkommentar Bet Joseph vollendet hatte, beschloss er aus dem ganzen Material ein Kompendium in kurzgefassten Sätzen unter dem Namen Schulchan-Aruch שלחן ערוך („ein ausgebreiteter Tisch“) zu veröffentlichen.

In der Disposition unterscheidet sich der Schulchan-Aruch in nichts vom Tur des Ascheri. Sonst aber ist er von diesem wesentlich verschieden. Während Jacob Ascheri im Tur den Stoff in seinem ursprünglichen Gefüge gelassen hat, wie er ihn vorgefunden hatte, hat sich Karo dagegen mehr und mehr an die Form des Maimonides gehalten und sogar einen grossen Teil der Satzungen in der Sprache des Maimonides in den Schulchan-Aruch aufgenommen. Indem er den Stoff selbständig verarbeitete, formulierte und abrundete, hat er dem Schulchan-Aruch mehr den Charakter eines Gesetzbuches gegeben. Er ist in vier Teile geteilt:

1) Orach-Chajm אורח חיים („der Weg des Lebens") handelt über die Gesetze des synagogalen Ritus, der Benediktion und die Bestimmungen über Sabbat- und Feiertagshaltung.

2) Jore-Dea יורה דעה („Der Lehrer des Wissens") hat die Bestimmungen über verbotene und erlaubte Speisen, Trauergesetze und verschiedene andere Ritualbestimmungen zum Inhalt.

3) Eben-Hoeser אבן העזר (der „Hilfstein") enthält das Eherecht.

4) Choschan-Hamischpot חושן המשפט („der Schirm des Rechts") befasst sich mit dem Bürgerrecht.

Im Jahre 1550 erschien der erste und zweite Teil in Venedig. Der dritte und vierte Teil erschien in Labionette im Jahre 1553 bis 1559. Noch zu Lebzeiten Karos erfuhr der Schulchan-Aruch Auflagen.[1]) Den Erfolg, den der Schulchan-Aruch hatte, verdankt er keineswegs seiner Form und seinem Inhalt. Er ist, wie bereits gesagt, nur ein Auszug aus dem Tur. Deshalb ist er nach Anordnung und Inhalt vom Tur, an den er sich anschliesst, in nichts verschieden. Der Tur selbst ist aber in seiner Anordnung stark verfehlt, da der Verfasser bei Beginn seiner Arbeiten sich selbst über die Anordnung des von ihm geplanten Werkes nicht klar gewesen ist. So sagt er selbst in seiner Vorrede: er wolle zuerst nur einen Teil seines Werkes niederschreiben. Erst später, als bereits ein beträchtlicher Teil seiner Arbeit fertig war, kam

---

[1]) Es sind hier noch zu erwähnen die Uebersetzungen des Schulchan-Aruch in andere Sprachen: Eine spanische Ausgabe erschien 1568 in Salonik. Im Auftrag der preussischen Regierung übersetzte den Choschen-Hamispot ins Deutsche M. Mendelsohn. Jore-Dea v. Back (Budapest 1880).

Eine weitere deutsche Ausgabe des Schulchan-Aruch ist die von Lederer (Frankfurt 1879—1900). Ferner H. Löwe. Der Schulchan-Aruch 2. T. (Wien 1896). Ins Französische wurde er übertragen von Pauly in Naviasky, Rituel du judaisme (Orleans 1898—1901).

er auf den Gedanken, die übrigen Teile hinzuzufügen.[1]) Dadurch litt selbstverständlich die Disposition wesentlich. Der Sch.-A. leidet damit an demselben Fehler wie das zugrunde gelegte Hauptwerk. Abgesehen aber von diesen Fehlern erfüllt der Sch.-A. selbst weder nach Inhalt noch Form überhaupt den Zweck, welchen der Autor vor Augen hatte: die Grundlage zu einem vollkommenen Religionskodex der Juden zu schaffen. Der Verfasser hat den wichtigsten Teil der Religion, d. h. die Religionsphilosophie, deren Erläuterung Maimonides in seinem Buche voranschickt und ausführlich erläutert hatte, gänzlich unbeachtet gelassen. Aber selbst die rein ritualen Fragen sind hier nicht ausführlich erörtert. Im grossen und ganzen stellt der Sch.-A. einen kurzen Entwurf und eine Aufzählung verschiedener Meinungen ohne Erklärung und Erläuterung dar. Manche wollen in dem Tur-Kommentar Vorarbeiten zu Sch.-A. erblicken. Dagegen spricht aber alles. Wenn es der Fall wäre, hätte doch Karo dem B. J. keine abgeschlossene Form mit strengen halachischen Schlüssen gegeben. Der Sch.-A. setzt einen Kommentar Karos zum Tur voraus. Und deshalb werden diejenigen, die sich mit dem Turkommentar nicht beschäftigt haben, niemals die im Sch.-A ausgeführten Ansichten gründlich auffassen können. Und aus demselben Grunde wird man den Sch.-A. nicht als ein für sich abgeschlossenes Werk betrachten können. In der Tat hat Karo an die Abfassung des Sch.-A. vorher gar nicht gedacht. Er schrieb ihn beiläufig in hohem Alter. Der Verfasser behauptet selbst in seiner Vorrede, dass er, als er mit seinem grossen Werke Bet-Joseph zum Tur, wo er ausführlich alle Gesetze erklärt hatte, fertig war, es für wichtig hielt, in kurzer Weise die Gesetze zu sammeln, damit die Gotteslehre bei jedem im Munde klar sein soll.

So hat der Autor selbst gar nicht die Absicht gehabt, den Sch.-A. als selbständiges Werk für den Lehrenden zu machen, sondern nur als Hilfsmittel für die, welche seinen Turkommentar bereits genau studiert hatten. Wie er selbst betont, hat er ihn nur als Kompendium für seine Schüler verfasst: „Da die jungen Schüler in ihrer Jugendzeit das Buch auswendig lernen, damit es als Jugendlehre für die praktische Halacha klar in ihrem Munde sein soll".[2]) Aber selbst für die Schüler bleibt er noch in vielen

---

[1]) Vorrede zum Tur O. Ch. von Jacob Ascheri.

[2]) Wie bekannt, hat Karo den Schulchan-Aruch in 30 Teile zerlegt,

Stellen dunkel und unklar und leidet vielfach an Planlosigkeit und Unvollständigkeit.

Ehe wir zur Geschichte der Verbreitung des Schuchan-Aruch in Europa übergehen, soll einiges über die Aufnahme, die er in seiner Heimat in Palästina bei den sephardischen Gelehrten gefunden hat, gesagt werden. Der Ort der eigentlichen Literatur über den Schulchan-Aruch war Polen — damals das Zentrum der jüdischen Lehre überhaupt. Im Orient dagegen sind zu dieser Zeit bedeutende Werke, die sich direkt mit dem Schulchan-Aruch befasst haben, nicht entstanden. Die sephardischen Gelehrten haben nirgends ausdrücklich Stellung zu ihm genommen und, wenn sie ihn irgendwo erwähnen, so tun sie es nur nebenbei in einer flüchtig gemachten Bemerkung. Gänzlich unbeachtet ist er freilich von seinen Zeitgenossen dort nicht geblieben, wir haben vielmehr Zeugnisse, dass man Karo im Orient grosse Achtung entgegenbrachte. Wenn wir trotzdem keine besonderen Werke über ihn finden, so liegt das eben daran, dass zu jener Zeit in Palästina ein Verfall der jüdischen Lehre überhaupt eingetreten war. Die Achtung, die Karo in Palästina fand, verdankte er in erster Linie seiner Autorität als Kabbalist. Als aber der bekannte Streit über die Wiederherstellung der Autorisation סמיכה entbrannte, erhoben sich auch gegen Karo, da ihm selbst die Autorität erteilt wurde (von Rab. J. Berabt), manche Gegner. Seinen Wert für die Halacha herabzusetzen, suchte besonders Rab. J. T. Zahlon, der sagt: „Den Schulchan-Aruch hat Karo für Kinder und Laien verfasst“.[1]) Auch Ben-Lebi, einer der Grössten seiner Zeit, war ein Gegner des „Bet Joseph“ und verbot seinen Schülern, aus ihm zu lernen, „weil er das Wissen und die Belesenheit vermindert.[2]) Die Sage erzählt folgendes: „Ben-Lebi“ konnte wegen seiner grossen Belesenheit beim Studium der Turim mit den Schülern die Quelle jeden Satzes im Talmud ohne weiteres aus dem Gedächtnis herausfinden, und niemals geschah es, dass die Quelle irgend eines Satzes ihm unbekannt war. Nach dem oben erwähnten Verbot aber, den Bet-Joseph nicht zu gebrauchen, geschah es, dass er die Quellen einfacher Sätze vergass. Er

---

damit von den Schülern an jedem Tag im Monat ein Teil gelernt werden soll und so jeden Monat eine Wiederholung des ganzen Werkes stattfinden soll.

[1]) Responsen § 67.

[2]) יד מלאכי

musste im Bet-Joseph nachschlagen, sah, dass ihm alles schon bekannt war, nur von ihm vergessen worden war und sagte: „Wahrscheinlich ist es der Wille Gottes, dass der Bet-Joseph sich auf der Welt verbreiten soll“.[1]) Aus dieser Sage kann man jedenfalls schliessen, dass Ben-Lebi am Ende seines Lebens den Bet-Joseph anerkannt hat. Es ist aber wohl zu vermuten, dass Ben-Lebi's Gegnerschaft zum Schulchan-Aruch noch einen anderen Grund gehabt hat. Nach der Ueberlieferung soll er nämlich, selbst mit einem Kommentar zu den Turim beschäftigt gewesen sein, wie auch sein Genosse Taitazk.[2]) Und obwohl wir keine Beweise für diese Vermutung haben, weil sie uns in ihren Schriften nichts von ihren Erklärungen zu den Turim hinterlassen haben, so ist es doch anzunehmen. Denn, wie wir schon oben erwähnten, waren die Turim damals das verbreitetste Dezisionsbuch, nur dass es eines Kommentars bedurfte. Und weil zu jener Zeit die einschränkende Richtung herrschte, besonders unter den sephardischen Verbannten und „Israel ein Werk, das die Halacha neben ihren Auseinandersetzungen enthälte, nötig hatte“,[3]) so können wir der Ueberlieferung trauen, wenn sie besagt, dass viele sich mit dem Erklären der Turim beschäftigt haben. „Im Himmel aber ist der Beschluss gefasst worden, dass das Gesetz durch unsern heiligen Herrn (Karo), wegen seiner Bescheidenheit, gegeben werden soll“, und darum beneideten ihn seine Genossen.

Auch einer seiner Zeitgenossen, der auch Anmerkungen zum Schulchan-Aruch geschrieben hat, wendet gegen ihn an vielen Stellen manches ein. In seinen Responsen schreibt er: „Den Schulchan-Aruch verfasste Karo am Ende seines Lebens und darum sind wegen seiner Altersschwäche in ihm viel Ungenauigkeiten zu finden.[4])

Noch weiter geht das, was R. Samuel Abuab gegen den Schulchan-Aruch in seinen Responsen[5]) sagt: „Man sagt, dass Rab. J. Karo die Abfassung eines Auszuges aus seinem grossen Werke, nämlich die des Schulchan-Aruch seinen Schülern überlassen habe, und weil nicht der Rabbiner selbst der Autor dieses Werkes gewesen ist, so sind darin Meinungs- und Leseartsverschiedenheiten

[1]) Asulai שם הגדולים
[2]) ibidem.
[3]) Siehe oben Seite 24.
[4]) Responsen von מהר"יקש § 20, zitiert ירמלאכי
[5]) zitiert ibid.

eingedrungen, die nicht ohne grosse Schwierigkeiten erklärt werden können". Wir wissen aber nicht, aus welchen Quellen dieser Rabbiner dies Gerücht erfahren hat und, wie aus Karo's Vorrede zum Schulchan-Aruch zu ersehen ist, hat dieses Gerücht keinen festen Grund. In seiner Vorrede spricht Karo von diesem Buche, als von seinem eigenen Werke, und geben wir auch zu, dass seine Schüler beim Verfassen dieses Werkes ihm behülflich waren, oder gar alles selbst zusammengestellt haben, so hat doch Karo die Verantwortung dafür auf sich genommen und es gewiss nachgeprüft, ehe er es in seinem Namen herausgab.

Später aber wurde Karo's Name unter den sephardischen Juden sehr hoch geachtet und niemand wagte mehr, etwas gegen ihn zu äussern. Ein Rabinner schreibt in einem seiner Responsen folgendes: „In Palästina, Aegypten, Damaskus, Aram-Zobha, Persien, der Türkei und im Westen hat man die Entscheidungen unseres Herrn Karo angenommen".[1]) Besonders wurden seine Werke geehrt von seinen kabbalistischen Schülern. Der sephardische Rabbiner Asulai, der Karo bei jeder Gelegenheit preist, bringt im Namen des Abulafia, dem überliefert sein sollte, dass der von Karo aufgestellten Regel, sich beim Entscheiden eines Gesetzes nach den drei Säulen Israels, dem Alfassi, Maimonides und Ascheri, zu richten, 200 Rabbiner zugestimmt haben. Und darum pflegte er immer zu sagen: „wer der Entscheidung unseres Herrn (Karo) folgt, der folgt 200 Rabbinern."[2])

III.

Ganz anders war die Aufnahme des Schulchan-Aruch in Europa. Hier ist über ihn ein lang andauernder heftiger Kampf entstanden. Die ganze rabbinische Literatur hat sich damals fast nur auf den Schulchan-Aruch beschränkt. Besonders heftig tobte dieser Kampf in Polen. Dorthin flüchtete im 16. Jahrhundert von Deutschland die Gelehrsamkeit der Juden. In kurzer Zeit hatte sich der Prozess vollzogen, in dem die geistige Führung im Judentum in Deutschland auf Polen überging. Der erste, der hier Lehranstalten gegründet hat, war J. Pulak, der als derjenige galt, der die kasuistische Methode im Talmud einführte.[3]) Diese

---

[1]) Zitiert שה"ג L. ב"י, יד מלאכי.

[2]) ibid.

[3]) Gans. צמח דוד I. § 290.

war hauptsächlich gegen die in der damaligen Zeit unter den deutschen Rabbinen so vielfach verbreitete Kodifikationsliteratur gerichtet.

Von den Kodices wurden am meisten die von Ascheri und Tur gebraucht.[1]) Von den Rabbinen, die damals in Polen auftauchten, tritt besonders die hervorragende Persönlichkeit des Rabbiners zu Kraukau Iserles[2]) (Ramo) hervor, welcher sich durch die Ergänzungen zum Schulchan-Aruch einen Namen gemacht hat.

Um aber die Methode Iserles untersuchen und seine feindliche Stellung dem Schulchan-Aruch gegenüber beurteilen zu können, müssen wir uns über den Unterschied, welcher zwischen den spanischen und deutschen Rabbinen inbezug auf manche Religionsanschauungen herrschte, klar werden.

Die deutschen und spanischen Rabbinen haben sich nicht nur in ihrer Lehrmethode, wie wir oben gesehen haben, wesentlich unterschieden, sondern weitmehr noch in ihren praktischen Konsequenzen und in ihren Religionsauffassungen.

Ueber die Befolgung der Vorschriften beim Gebrauch der Ritualspeisen herrschte bei den deutschen Rabbinen eine leichtere, bei den spanischen dagegen eine strengere Auffassung. Ueber den Verkehr von Juden und Nichtjuden waren die Anschauungen in den beiden Ländern genau umgekehrt. Hier wollten die deutschen Gelehrten Erleichterungen gelten lassen, während die spanischen sich für einen möglichst völligen Abschluss der Juden von der anderen Bevölkerung aussprachen.

Dieser Unterschied ist auf die verschiedenen politischen und sozialen Verhältnisse der Juden in den beiden Ländern zurückzuführen. In Spanien war die Lage der Juden im Mittelalter äusserst gut und deshalb war auch das Verhältnis zwischen den Juden und den Andersgläubigen ein freundliches. In Deutschland dagegen waren die Beziehungen auf das äusserste gespannt. Deshalb waren einerseits die spanischen Rabbinen bestrebt eine möglichst hohe Scheidewand zwischen der jüdischen und nichtjüdischen Bevölkerung zu errichten, weil sie eine Assimilation befürchten mussten. Diesen Zweck glaubten sie zu erzielen, indem sie streng auf die Ritualspeisen-Innehaltung hielten. In Deutschland aber, wo die Kluft zwischen der jüdischen und nicht-

---

[1]) Vgl. Darke Moische von Iserlis O. Ch. § 102, 110.

[2]) Geb. um 1520, gest. 18 Jjar 1572.

jüdischen Bevölkerung ohnedies gross war, waren keine besonderen Massregeln notwendig, die das Leben ohne Grund beschwert hätten. Andererseits wurden die deutschen Rabbinen manchmal gezwungen, besondere Bräuche, welche die Aufmerksamkeit der nichtjüdischen Bevölkerung auf sich lenken konnten und in denen sie eine Feindseligkeit erblicken konnten, abzuschaffen. In Spanien war für eine solche Befürchtung kein Grund vorhanden. Belegt wird diese Behauptung durch einen Vergleich der meisten Gesetze Karos und Iserlis.[1])

Der Unterschied zwischen den spanischen und deutschen Juden hinsichtlich der Ritualgesetze macht sich überhaupt schon darin bemerkbar, dass deutsche Juden im allgemeinen immer eifriger um die Religion und ihre Bräuche bedacht waren als die spanischen Juden.[2]) Besonders grosses Gewicht legten die deutschen Juden auf das Gewohnheitsrecht, auf die Religionsgebräuche und Zeremonien. Es ist beachtenswert, dass die meisten Religionsgewohnheiten der Juden im Mittelalter aus Deutschland stammen. Eine ganze Reihe von Sammlungen religiöser Bräuche stammt von deutschen Rabbinen, während wir in Spanien derartiges nichts finden.[3])

In der Zeit, in welcher wir jetzt stehen, geriet aber das deutsche Judentum in Verfall zugunsten des spanischen Judentums. Nach der Auswanderung der Juden aus Spanien und deren Zerstreuung in alle Gemeinden Europas, verbreiteten die Ver-

---

[1]) Vgl. z. B. O. Ch. § 156, J. D. §§ 114, 123, 133, 140, 148, Verg. דרכי ההוראה von H. Chajes II § 2.

[2]) Vergl. Tur O. Ch. § 585 משא"כ בספרד שבורחים מן המצוה Und so ist die Sitte in Deutschland, nicht aber in Spanien, wo sie von Religionsgeboten laufen. Vgl. Responsen von Rosch § 20 ודע שאני לאהייתי אוכל עפי" המסורה שלהם ,היינו בני ספרד ,כי אני מחזיק במסורת שלי „Sie wissen, dass ich nicht gegessen hätte nach ihrer — der spanischen Juden — Ueberlieferung, sondern ich halte fest an unserer Ueberlieferung und der Tradition der deutschen Gelehrten, wo die Tora in Erbbesitz seit der Zerstörung Jerusalems sich befindet. Ebenso beobachte ich mehr die Tradition der Franzosen als die des hiesigen spanischen Landes“. Vgl. auch Bet Joseph Tur Jore Dea § 82.

[3]) In Deutschland besass fast jede Gemeinde ihre eigentümlichen Bräuche und deshalb ist fast die ganze mittelalterliche Literatur der deutschen Rabbinen mit Sammlungen von Gewohnheiten und Bräuchen überfüllt. Vgl. Giedemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendl. Juden während des Mittetalters, III § 1.

bannten, unter denen eine grosse Anzahl von Gelehrten war, überall die spanischen religiösen Sitten und Bräuche.

Die Veröffentlichung des Karo'schen Kommentars zum Tur und des bald darauf folgenden Schulchan-Aruch, in welchem er alle deutschen Bräuche unberücksichtigt lässt, fällt mit dieser Zeit zusammen. Das veranlasste die polnischen Rabbinen, welche sich als die Vertreter des in Deutschland untergegangenen Judentums betrachteten, sich gegen dieses Werk zu wenden. Der erste, der diesen Kampf erklärte, war der Krakauer Rabbiner Iserles. Da er einer der hervorragensten Rabbinen Polens war, durfte er sich wohl zu diesem Kampfe berufen fühlen. Begonnen hat er mit seinem Kommentar zum Tur, womit er die Grundlage Karos zerstören wollte. Die Beziehungen Iserles zu Karo sind streng kritisch. In scharfen Ausdrücken widerlegt er die Schlüsse Karos. Solche Ausdrücke, wie „diese Worte leuchten nicht ein“ ואין דבריו נראים „das ist widerlegbar, verwerflich“ ודבריו דחוים „seine verstümmelten Worte“ ודבריו המגומגמים „hier hat er sich geirrt“ וטעות הוא בידו sind sehr häufig bei ihm zu finden. Hauptsächlich war Iserles bestrebt, die Entscheidungskraft auf die von Karo unberücksichtigte Kompetenz der deutschen Autoritäten zurückzuführen.[1])

Kurz nach der Veröffentlichung seines Turkommentars schrieb Iserles seine Bemerkungen zum Schulchan-Aruch. Diese sind kurze aus seinen Vorarbeiten gezogene Schlüsse, welche fast zu jedem Satz Karos hinzugefügt sind, mit den Worten „andere sind aber der Meinung . . . . .“ oder: „bei uns (in Deutschland und Polen) ist die Sitte anders“, und ähnliche. In der Vorrede sagte er u. a. folgendes: „Nicht dieser Tisch[2]) (eine Anspielung auf den Titel Schulchan-Aruch) ist vorbereitet für Gott und die Menschen . . . . die meisten von dem Autor angeführten Bräuche sind in unseren Ländern nicht üblich, denn der Autor stützt sich nur auf den Alfasi und Maimonides, ohne Rücksicht auf die Lehren der Kodifikatoren der beiden Länder, Deutschland und Frankreich, deren Nachfolger wir sind, zu nehmen.“ Weiter heisst es: Alle Sätze Karos sind mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen, als ob sie von Moses durch den Mund Gottes gegeben wären. Die

[1]) Vergl. D. M. J. D. § 35.

[2]) Die Ergänzung zu Karo's Codex oder „Tafel“ nannte Iserles „Mappa“ מפה oder „Tafeltuch“.

Schüler, die ihm folgen werden, werden seine Meinungen als unbestrittene Lehre annehmen, wodurch die verschiedenen Sitten der Länder gänzlich vernichtet werden könnten u. s. w. In diesen Worten tritt die Art, wie Iserles Karo widerlegen will, deutlich hervor. Ihn treiben zu seiner Gegnerschaft zwei Gründe. Einmal war er bestrebt, die Autorität Karos, die er sich selbst genommen hatte und nach der er die Halacha nach seiner eigenen Meinung in unbestrittener Weise festgesetzt hatte, „wie Moses aus dem Munde Gottes", auf das rechte Mass zurückzuführen und durch die von ihm hinzugefügten Anmerkungen zu zeigen, dass es noch andere Meinungen gebe. Zweitens hatte er die Absicht, auch die von Karo unberücksichtigten polnischen und deutschen Bräuche in das Leben der Juden einzuführen.

Die Absicht Iserles tritt auch deutlich hervor in dem Charakter der ganzen Abfassung seines Werkes. Zwar wird das Werk Iserles von manchen nur als Ergänzung zum Schulchan-Aruch betrachtet, als ob die beiden Werke von Karo und Iserles sich gegenseitig ergänzen und so wurde es scheinbar auch von den späteren Generationen aufgefasst. Diese Anschauung ist aber unrichtig, wie jeder kritische Blick sofort erkennt. Wer den Entwicklungsgang dieses Kampfes verfolgt hat, dem leuchtet ohne weiteres ein, dass die Beziehungen von Iserles zu Karo aus den oben erwähnten Gründen nicht anders als scharf entgegengesetzte sein konnten. Es waren genau dieselben wie die Abraham Ben-David's zu Maimonides. So wie dieser die Autorität Maimonides zu untergraben bestrebt war, so auch jener die Karos. Ein Unterschied bestand nur darin, dass Abraham Ben-David nur den einen Zweck, die Untergrabung der Autorität Maimonides verfolgte, Iserles aber noch nebenbei den positiven Zweck im Auge hatte, die Sitten und Bräuche der Juden in Deutschland und Polen einzubürgern. Diesen Zweck hat er durch seine Anmerkungen und Ergänzungen zum Schulchan-Aruch vollständig erreicht. Denn überall, wo der Schulchan-Aruch in Geltung war, wurden auch die Widerlegungen und Ergänzungen mit ihm zugleich bekannt.

Iserles gilt allgemein als ein strenger und konsequenter Kodifikator, der keine Rücksicht auf die Forderungen des Lebens nahm, es im Gegenteil durch strenge Gesetze und Bräuche beschwerte.[1]) Diese Meinung ist aber unbegründet. Selbst wenn es

[1]) Vergl. Gräetz g. d. J. B. IX, S. 441.

der Fall wäre, dass Iserles mehr strengere als leichtere Sitten in sein Werk aufgenommen hat, so könnte man ihm doch nicht den Vorwurf machen, dass er willkürlich verfuhr; denn er nahm doch nur die Sitten und Bräuche auf, die in Deutschland und Polen galten. Er war doch überhaupt kein Gesetzgeber, sondern ein Sammler. Schon vor ihm waren alle diese Vorschriften längst im Volke herrschend, wurden streng beobachtet und von allen Rabbinen eifrig gefördert.

Tatsache ist, dass Iserles viele Erleichterungen auf verschiedenen Gebieten des Religionslebens in seine Werke aufgenommen hat. In den Sabbatgesetzen z. B. ist bei genauer Prüfung die Zahl der erleichternden Zusätze zweimal so gross wie die der erschwerenden. In Bezug auf Gebrauch der Ritualspeisen kann man auch auf viele sehr wichtige erleichternde Gesetze hinweisen.[1]) Besonders bemerkenswert sind in dieser Beziehung seine Normen in Fragen, welche die Berührung unter den Juden und Nichtjuden betreffen wie z. B. inbezug auf den Handelsverkehr mit den Nichtjuden an deren Feiertagen, auf Geschäftsbeteiligung, nichtjüdische Speisen und Getränke und dergl.[2]) Beachtenswert ist überhaupt sein Verhalten zu den wichtigsten Lebensfragen, da wo das Gesetz in Konflikt mit den Lebensforderungen kommt. Hier zeigt er sich immer als der dem Leben entgegenkommende Kodifikator.[3])

Ungemein wichtig für die Entscheidung der Religionsfragen ist das von ihm zuerst ausgesprochene Prinzip, dass ein und derselbe Fall nach den subjektiven Eindrücken des Rabbiners entschieden werden kann, je nach der Höhe des Schadens, der bei Anwendung des Gesetzes verursacht wird. Bei ein und demselben Fall kann die strenge Vorschrift heute gebraucht werden und morgen nicht. So kann ein reicher Mann einen Verlust, den er durch Anwendung einer strengen Regel erleidet, wohl ertragen; ein armer dagegen nur sehr schwer, und man wird deshalb auch bei Gebrauch der Vorschrift darauf Rücksicht nehmen. In jedem einzelnen Falle soll nun nach Iserles Ansicht der Rabbiner darüber entscheiden, ob das Gesetz anzuwenden ist oder ob man darüber hinweggehen darf. Auf den Talmud ist dieses

---

[1]) Vergl. J. D. § 35, 3, 39, 1, 13.

[2]) Vgl. J. d. § 140, 148, 123, 123, O. Ch. § 156, 334, Anm. von Iserlisch, seine Responsen § 111, 54, 124.

[3]) Vgl. J. D. § 140, 148, O. Ch. § 179, 338, 554. Resp. 125.

Prinzip nicht zurückzuführen[1]). Es dürften sich höchstens einige, aber auch nur schwache Anspielungen darauf finden. Für das Leben aber ist es von grösster Bedeutung, da so die Entscheidung von Fall zu Fall getroffen werden kann und es ihr ermöglicht ist, sich nach Zeit und Ort zu richten. Von Iserles wurde dieses Prinzip auf das konsequenteste durchgeführt. Das allein macht seinen Namen für die Halacha unsterblich und entzieht der Anschauung, als ob er das Leben durch seine Gesetze beschwert habe, jeden Boden.

Es ist noch zu bemerken, dass Iserles, welcher stark von der Maimonidischen Philosophie und selbst von der aristotelischen Lehre beeinflusst war, viel von den philosophischen Ideen in den Schulchan-Aruch aufgenommen hat[2]) und selbst den More Nebuchim von Maimonides, welcher seiner Zeit als für Rabbiner unbrauchbar ganz verworfen wurde, im Schulchan-Aruch zitiert hat.[3]) Dagegen hat er die Kabbala, von deren Lehren er kein grosser Anhänger war,[4]) sehr wenig herangezogen.

Iserles machte sich ausserordentlich bekannt durch das besondere Gewicht, welches er auf das Gewohnheitsrecht und die Ritualbräuche gelegt hat. Für ihn galten die Bräuche nicht nur als von der Halacha entstandene Normen, sondern als selbständige normierende Kraft, welche so wie die Halacha aus dem inneren Geiste des Volkes stammt und deshalb eine selbständige Gültigkeit besitzt. Auch wenn das Gewohnheitsrecht mit der Halacha in Konflikt kommt, soll ihm die Halacha untergeordnet werden und nicht umgekehrt.[5])

Iserles kam zu seinem Rabbineramt schon in ziemlich jungen Jahren und wurde deshalb anfangs von seinen Genossen nicht anerkannt. Besonders empörten sich gegen ihn die deutschen

---

[1]) Zwar befindet sich im Talmud der Ausdruck להפסד מרובה חששו „auf grossen Schaden haben sie Rücksicht genommen, auf kleinen Schaden nicht" (Psachim 20 b, Sabbat 123 b). Das ist aber nicht auf alle Fälle zu erweitern. Besonders ist daraus nicht den Schluss zu ziehen, dass es überhaupt keine feste Halache gebe, sondern dass die Entscheidung immer schwankend bleibe und sich nach dem Masse des Schadens zu richten habe, so wie es Iserles wollte.

[2]) Vergl. seine Responsen § 6, 7.

[3]) D. M. O. Ch. § 97. Sch.-A. O. Ch. § 1. J. D. § 246.

[4]) D. M. O. Ch. § 65, 59, 141. Resp. § 7, Torath Halola III, 4.

[5]) Vergl. J. D. § 23, 93; Responsen § 124, 125 D. M. J. D. § 39.

Rabbinen, welche seine Autorität als die eines polnischen Rabbiners nicht anerkennen und ihre bis dahin herrschende Hegemonie nicht aufgeben wollten. Wie wir später noch sehen werden, erhob sich gegen ihn ein Kampf, aber allmählich erwarb er sich, wie sein Vorgänger Karo, eine ungeheure Macht und bekam eine gesetzgeberische Kraft, welche für den Juden in Europa viel massgebender und viel beachtenswerter war als die Karos, dessen Normen nur im Orient geltend blieben.[1])

IV.

Zu dieser Zeit tauchte unter den Juden in Polen eine neue hervorragende Persönlichkeit auf. Dies war *R. Salomon Lurja*, „die grosse Leuchte, die Zierde Israels, das Vorbild seiner Zeit, dessen Licht weithin die Diaspora erleuchtete, der Mann, der überall berühmt ward, der viele Schüler zählte, der über alle Zeitgenossen hervorragte und ein grosses talmudisches Werk verfasste, das unschätzbar ist nach Umfassenheit, Tiefe und Scharfsinn, namentlich „ים של שלמה".[2]) Dieser geniale Rabbiner war eine derjenigen seltenen hochbegabten Persönlichkeiten, wie sie nicht in jedem Zeitalter zu finden sind. In diesem geistreichen Manne waren Einsicht, Sinn für Kritik, Wille und Mut konzentriert, durch seine Naturanlage war er als Bahnbrecher zu Grossem bestimmt. Dazu wirkten noch die Zeitumstände mit, die es ihm gestatteten, seine Gaben recht zu verwerten und etwas völlig Neues auf dem Gebiete der talmudischen Literatur hervorzubringen.

R. Salomon Lurja war in Deutschland geboren und im Geiste der trockenen Kodifikation, wie es zu jener Zeit üblich war,[3]) erzogen.[4]) Aber dieser schwungvolle Geist konnte in dem beschränkten Studium unmöglich Befriedigung finden und wie seinerzeit R. Jacob Pollak, verliess er das alternde Deutschland, um sich nach dem jugendlichen Polen zu begeben, wo der jüdische Geist soeben zum frischen Leben erwacht war. Ebenso wie Pollak wollte auch er anstatt der beschränkenden die ausdehnende Richtung im Studium verfolgen; während aber der erste eine sophistische Methode schuf, die nur *negativ* zu wirken vermochte, nämlich um die beschränkende Richtung aus den Lehrhäusern

---

[1]) Vergl. Hoffmann, der Schulchan-Aruch, Berlin 1894, § 6.
[2]) R. David Gans צמח דוד ה' ש"לג
[3]) S. oben Kap. II.
[4]) Geb. um 1510; starb um 1573.

zu verbannen, ohne selbst Positives an dessen Stelle zu setzen, hat Lurja eine feste, dauerhafte Methode geschaffen, etwas völlig Neues in der talmudischen Literatur erzeugt, wie es eben nur einer genialen und tatkräftigen Persönlichkeit vergönnt ist.

Seine Geisteskraft offenbarte er in der halachischen Literatur und eine neue bewundernswerte Kodifikationsmethode ist sein Verdienst. Von Natur extremster Interpretator, wollte er die Kodifikation auf den Talmud zurückführen, d. h. die Festlegung der Halacha aus den Gemaradebatten folgern; nur ging er weiter als alle vorhergehenden Interpretatoren, indem er alle anderen Kodexbücher verwarf und als Kodifikationsbasis ausschliesslich den Talmud gelten lassen wollte. Zu diesem Zwecke verfasste er ein grosses Werk ים של שלמה, das in der Form an das Werk תורת הבית des R. Salomon ben Adereth erinnert,[1] es aber inhaltlich und qualitativ übertrifft. Um jedoch die Beschaffenheit dieser Schrift zu begreifen, wenden wir uns nun zu deren *Einleitung,* aus der uns die Anschauungen des Autors bezüglich des Talmuds und der verschiedenen Kodexbücher und vor allem der Zweck des Werks selbst klar werden mag.

Zuerst sucht Lurja zu beweisen, dass alle diejenigen Halachasammlungen, die eine Zusammenfassung alles bisher Gesagten anstreben, um den Zweifeln und Problemen ein Ende zu machen und endgiltige Resolutionen zu schaffen, nicht bloss ihren Zweck verfehlt, sondern vielmehr die Bedenken nur noch vermehrt haben; denn es kamen ja doch wieder neue Autoren und grübelten über die Werke der „Abschliesser" weiter und verfassten neue Bücher, die ihrerseits wiederum Gegenstand weiterer Erörterungen wurden. Und so wurde nie ein Ende gefunden. Also wäre, wie Lurja meint, ein neues abschliessendes Buch nötig, das umfassend und klar genug sei, um keiner Erklärungen und Ergänzungswerke mehr zu bedürfen. Alle derartigen Bücher, die nach dem Talmud verfasst wurden, haben, der Meinung Lurja's nach, ihr Ziel nicht erreicht. Das Werk des Maimonides ist „zwar in seiner Art besser als alles ihm Vorhergehende", ist aber doch unvollkommen schon deswegen, weil es die Quellen nicht mit angibt; ausserdem gibt es diesem Werke gegenüber die Einwendungen des R. Abraham ben David, die häufig „offenbar richtig sind, wie selbst sein Kommentator der Magid Mischna einzugestehen sich nicht scheut". Da-

[1]) S. oben Kap. I.

bei macht Lurja dem Maimonides den Vorwurf, dass er zur Philosophie neige. Er missbilligt auch die Vorliebe des Maimonides für die sephardischen Gelehrten, worin Maimonides „es soweit gebracht hat, dass er die Gelehrten Frankreichs tadelte". R. Salomon Lurja war nämlich zur Meinung des R. Ascheri geneigt, dass die französischen Gelehrten in jeder Hinsicht die sephardischen überträfen. Auch die Werke der französischen und deutschen Kodifikatoren, die zum Verständnis des Talmud viel beitrugen, haben ihr Ziel, wie Lurja meint, als Kodifikatoren wegen der Menge der dort angeführten gegeneinander polemisierenden Meinungen nicht erreicht. Es gibt also nach Lurja kein einziges vollständiges Buch, das allen Ansprüchen genügt. „Es gibt keine Einheit im Studium, jedermann behandelt die Sache subjektiv: der Spanier rechtfertigt die sephardischen Schriften, die Franzosen das Gegenteil, und es heisst, die Tora ist in jedem Lande verschieden gestaltet, als ob es keine einheitliche Tora gäbe, sondern so viele Tora wie Länder. Dies darf aber nicht geduldet werden; weil *von Rabina und Rab Achi*[1]) *an keine Resolution eines Gaons oder Rabbiners Gesetzeskraft hat, soweit es nicht laut babylonischem oder palästinensischem Talmud klar begründet ist*, es sei denn im Talmud selbst die Entscheidung angegeben".

Lurja bezweckte also mit seinem Werke, die Endresolution aus der ursprünglichen Talmudquelle zu fassen, die Aeusserungen der nachtalmudischen Gelehrten einzuschliessen, jedoch unter strenger unparteiischer Prüfung, inwiefern diese Aeusserungen ihre Begründung im Talmud haben, und somit niemals eine Reglementation nach der Ansicht irgend eines Gelehrten, wer dieser Gelehrte auch sei, festzusetzen, sondern sich immer nach dem tiefen Verständnis des Talmudtextes selbst zu richten. „Man soll keinem Verfasser mehr Zutrauen schenken als dem andern, obwohl es unter ihnen Leute verschiedener Grösse gibt; kommt doch die Entscheidung auf den Talmud und dessen klare Auslegung zurück".

Auf solche Weise beabsichtigte der Verfasser etwas ausserordentlich Wichtiges, namentlich die Autorität aller vorangegangenen Gelehrten herabzusetzen und das Alte zu restaurieren, d. h. in Sachen der endgiltigen Resolution den Talmud allein massgebend zu stellen; sein Buch sollte das Hilfsmittel zum leichteren Verständnis der talmudischen Bestimmungen sein, und zwar das

[1]) Die angeblichen Redaktoren des Talmud.

einzige, alles umfassende Buch, das jede weitere Erklärung und Ergänzung entbehrlich macht. Solch eine gewaltige Arbeit, die die Revision und Anführung aller vorhergegangenen Verfasser nötig machte, erforderte ausserdem noch grossen Mut und eine seltene Willensstärke. Dabei ist es interessant, dass Lurja selbst geahnt hat, seine Zeitgenossen, die alles Hergekommene blindlings für heilig hiessen, würden nicht so leicht seine Methode annehmen, deren Verfasser von vornherein erklärte, dass sie zu den bisher gebräuchlichen Büchern sich kritisch verhalte. Um mit Lurja selbst sich auszudrücken: „Unsere Generation kann es wegen ihrer Schwäche und Nachlässigkeit nicht begreifen, dass irgend ein grosser Gelehrter irre geht, und glaubt, was in alten Schriften geschrieben steht, nicht nachprüfen zu dürfen; man pflegt jetzt nur Zeitgenössisches zu bestreiten, und was jemand auch sagt, mag es noch so kostbar sein, wird unterschätzt, da alle doch heutzutage talmudisch angeblich gut geschult seien; beim Himmel! wievielmal habe ich klargelegt, dass Kodifikatoren, inbesondere die jüngsten, in manigfachen Stellen des Talmuds in halachischen Angelegenheiten wie Schuljugend irregegangen sind".

Nach der oben erörterten Methode schrieb Lurja sein Buch zu den Traktaten B. Kama, Beza, Gittin, Ebamoth, Kiduschin und Ktubot und hatte die Absicht so fortzufahren, bis sein Werk den ganzen Talmud umfasste, obwohl dies eine unbeschreibbare geistige und physische Anstrengung erfordert hätte. Aber als er zum Traktat Chulin gelangte, wo die Kommentare sich am meisten anhäufen, da in diesen Traktaten viele rituelle Grundsätze besprochen werden, sah er ein, dass ihm doch sowohl Zeit wie Energie mangelten, alles anzuführen, was hier gesagt worden ist, ja dass es auch fast unmöglich sei in diesem Labyrinth der Meinungen den richtigen Weg zu festen Schlüssen einzuschlagen. Deshalb kam er auf den Gedanken, sein Werk in verkürzter Weise fortzusetzen, nämlich die Meinungen der ersten Kodifikatoren nur ausnahmsweise anzuführen, wenn es von Notwendigkeit ist, sonst aber sie ganz unerwähnt zu lassen. Somit wollte er seinem Werke kodifikatorische Form verleihen und zwar die Kodifikation bloss auf den Talmud begründen, ohne sich mit den vorhergegangenen Kodifikatoren auseinanderzusetzen. Es mag sein, dass er, je weiter er in seiner Arbeit kam, desto überzeugter von deren Richtigkeit seiner Methode wurde und die früheren Gelehrten überhaupt ignorieren zu dürfen glaubte.

Als er gerade mit der Bearbeitung des Traktates Chulin beginnen wollte, musste er plötzlich sein Werk unterbrechen: „Soeben erhielt ich ein neues Werk, das R. Joseph Karo über die Turim verfasst hat".[1]) Lurja, der alle Kodifikatoren herabzusetzen bemüht war und für sein Werk das Ansehen eines „Talmuddeuteronomium" erstrebte, erschrak, als einen so schrecklichen Rivalen erblickte, der „viele Novellen aus seltenen Büchern, wie auch alles, was irgendwo über das gegebene Thema geschrieben ist, anführt und der nichts vermissen lässt, woran ich gedacht habe, und der fast nichts für andere Autoren übrig gelassen hat". Darum musste er auf den Gedanken verzichten, sein Werk kürzer fortzusetzen, ja er sah sich gezwungen, den ganzen Inhalt des בית יוסף Karo's, „wie weitschweifig dieser auch sei", anzuführen, um ihn zu bestreiten, da „sonst die Schüler künftig irren würden, indem sie sich auf den Karo berufen, in der Meinung, dass ich ihn nicht gesehen habe". Daher schrieb er eine Umarbeitung des Abschnitts Chulin, „in dem wichtige Grundsätze des jüdischen Ritus enthalten sind", in ganz weitläufigem Massstabe. „Denn Karo hat Kompromisse geschlossen in der Festlegung der Halacha, ohne sie zu begründen, ja meistens sogar gegen die geltende Ueberlieferung und ohne auf die Ansicht der meisten Kodifikatoren und Kommentatoren Rücksicht zu nehmen. Das Schlimmste aber ist, dass er damit Glauben bei den Leuten findet, die alles, was sie geschrieben sehen, ohne Kritik glauben, während sie dem lebendigen Wort, wenn es auch noch so unzweifelhafte Beweise bringt, keinen Glauben schenken".

Der Antagonismus Lurjas zu Karo stammt also aus derselben Quelle wie der Iserlis zu Karo. Denn erstens hat doch Karo seiner extremen, beschränkenden Neigung zufolge abgeschlossene Resolutionen festgesetzt, so dass von nun an „gross wie klein, alt wie jung gleichgestellt sind"; und zweitens hat sich Karo „gegen die traditionelle übliche Gewohnheit", d. h. gegen die Tradition der deutschen und französischen Gelehrten entschieden, nach denen man in Polen zu verfahren pflegte. Es sind dies genau dieselben Gründe, die Iserlis gegen Karo bewegten[2]), nur dass das taktische Verfahren der beiden verschieden war. R. Moses

[1]) Lurja hat wahrscheinlich den Schulchan Aruch nicht gesehen; sein ganzer Kampf gegen Karo war nur des Kommentars בית יוסף wegen.

[2]) S. Oben II.

Iserlis, bescheiden und friedliebend, wie er war, kämpfte mit Karo nach seiner Art, und Lurja nach der seinigen. Iserlis diskutierte mit Karo nicht viel, griff ihn nicht an, erwies ihm vielmehr die gebührende Ehre und tat dabei ohne Debatten und Grübeleien, was zu tun war, fügte nämlich zum Schulchan Aruch kleine Glossen: „Es gibt folgende Meinung", „es wird bei uns so verfahren", und wir wissen wohl, welche ungeheure Wirkung diese kleinen Glossen ausübten. Lurja aber nimmt es streng; er greift ihn schlechthin an: „Seine Worte halten nicht Stich"[1]); „seine Worte sind *zum mindesten* nicht die seinigen . . . . ."; „närrische Einwände, die er als Begründungen ausgibt"[2]); „Der Kompromiss Karos hat keinen Sinn und Beweis";[3]) „an vielen Stellen hat er die Halacha nicht tief genug verstanden . . . . . ., ausserdem hatte er keine korrekten Ausgaben vor sich und hat häufig auf einen Irrtum aufgebaut"[4]), „das ist schrecklich! Kein irrender Schüler würde einen talmudischen Passus so missverstehen; es ist ganz dem Gedankengang des Talmud zuwider".[5]) Und so noch des öfteren.

Zu andern Zeiten und in anderen historischen Verhältnissen wäre vielleicht das Werk des Lurja ein allgemein anerkanntes kodifikatorisches Buch auf Grund des Talmuds geworden, zwar kein volkstümliches, seines tiefen Sinnes halber, wohl aber für die Gelehrten, was eben das Ziel des Verfassers bildete, der es angestrebt hatte, dass die Kodifikation ein Privileg der Gelehrten und nicht der Masse sein solle, wie es mit der Verbreitung des „Schulchan Aruch" der Fall war. Obgleich das Buch der kodexartigen Anordnung entbehrt, weil es nach den talmudischen Themen, die willkürlich aneinandergereiht sind, aufgebaut ist, zeigt es doch nicht den Wirrwarr, dem wir bei anderen interpretatorischen Werken, wie dem des R. Ascheri, Raschba[6]) u. a. begegnen. Der einsichtige mit dem Talmud vertraute Leser wird danach leicht das Gesuchte finden können. Jedem Abschnitt geht eine kurze Einleitung voraus, die den Inhalt der Resolution darlegt. Darauf folgt die ausführliche Behandlung des Stoffes mit Anführung von Beweisgründen für die Richtigkeit der Resolution, die aus den

[1]) ים"ש zu Beza IV. § 4.
[2]) Zu Gittin IV. § 76.
[3]) Zu Chulin III. § 94.
[4]) Zu Chulin 2te Vorrede.
[5]) Zu Jembamot IV. § 20.
[6]) Salomo ben-Adret.

talmudischen Debatten entnommen sind. Der Talmudstudierende kann also sofort die Resolution fassen, die aus dem in Betracht kommenden Abschnitt folgt. Und da die meisten Gesetze und Verordnungen ihren Ursprung im Talmud haben, sind fast alle Paragraphen des Schulchan Aruch in diesem Werke einbegriffen, nur dass hier alles auf den Ursprung zurückgewiesen wird und jede Resolution durch Verhandlungen und Polemiken gegen alte und neue Autoren näher begründet wird. Es ist aber nicht notwendig, immer den langwierigen Verhandlungen zu folgen, man kann sich nach Belieben mit der Endresolution begnügen, die kurz in der Einleitung gegeben ist. Der Grundgedanke des Werkes ist zweifellos von ungeheurer Wichtigkeit. Wäre dieses Buch angenommen worden, wie es im Bestreben des Autors lag, so würde die talmudische Literatur ein ganz anderes Aussehen bekommen, viel engeren Zusammenhang mit ihrer Quelle selbst gewonnen haben. Aber die Zeit war dazu nicht geeignet und darum konnte das Werk nicht gegen den dann überwältigenden *Kodifikationsgeist* aufkommen.

Nach dem Tode Iserlis hat sich noch ein anderer Gegner desselben, ein stärkerer als Lurja gefunden. Das war Rabbiner R. Chajim bar Bezalel, ein Kollege von Iserles, Bruder R. Liwa aus Prag. Er besuchte zusammen mit Iserles die Jeschibah des R. Schachna, hat aber noch längere Zeit nach Iserlis Tod gelebt. Als Rabbiner in Polen und Deutschland war er gut vertraut mit den Bräuchen dieser Länder und wurde bekannt durch seine talmudischen und philosophischen Bücher. Die meisten seiner Werke, die wir noch besitzen, tragen den Charakter von Predigten und Untersuchungen über die Moral und zeichnen sich durch Tiefe der Auffassung und klare Anordnung aus. Von den halachischen Werken R. Chaims ist das wichtigste das Buch ויכוח מים חיים, das eine Kritik des תורת חטאת von Iserlis enthält. In diesem Werke führt er seine Einwendungen gegen die Bestimmungen des Iserlis aus und insbesondere gegen diejenigen Bestimmungen, nach denen aus Rücksicht auf den grossen verursachten Schaden das Gesetz leichter gehandhabt werden solle. Diese Einwedungen gegen Iserlis sind von den späteren Erklärern des Schulchan-Aruch selten erwähnt worden. Weshalb lässt sich schwerlich erklären. Vielleicht sind es die scharfen Ausdrücke gegen Iserlis, die sich in diesem Werke finden und die die Ignorierung des-

selben zur Folge hatten. Wie es auch sein mag, das Buch blieb unbeachtet. Aber noch interessanter als das Buch selbt ist die Vorrede, die ganz der Vergessenheit anheimfiel. Sie ist in schönem Stil und sehr verständig geschrieben. Dabei tritt R. Chaim mit harten Worten gegen Karo und Iserlis, besonders gegen die Aufnahme von deutschen Bräuchen durch letzteren hinsichtlich der rituellen Speisen auf.[1])

V.

In der auf die Entstehung des Schulchan Aruch folgenden Generation stossen wir auf ein überaus wichtiges Buch, das seinerzeit die Verbreitung des Schulchan Aruch gänzlich verhinderte. Und dieses Buch gewinnt für uns dadurch besonders an Interesse, dass es sich nicht aus Streitsucht und in polemischer Absicht gegen den Schulchan Aruch geschrieben ist, wie wir es bei seinen Gegnern in der ersten Generation gesehen haben. Es sollte im Gegenteil eine Ergänzung zum Schulchan Aruch darstellen, und doch hätte es leicht seinen Bau erschüttern und ihn ganz seines Ansehens berauben können, wäre die Zeit dazu geeignet gewesen. Das war aber nicht der Fall, und so hat sich der Schulchan Aruch dank den Umständen, von denen weiterhin die Rede sein wird, seine wichtige Stellung erhalten und auch diesen Widersacher niedergekämpft.

Das Buch, von dem hier die Rede ist, ist der „Lebusch" des Rabbiners Mordechai Jaffa.[2]) Wir haben schon oben darauf hin-

[1]) Dieses Buch ist zusammen mit der Vorrede zum ersten Mal in Amsterdam mit Erlaubnis der Rabbiner, u. a. des Zwi Aschkenasi, des Verfassers des „Chacham Zebhi" im J. 1712 gedruckt worden. Auf dem Titelblatt dieses Buches heisst es: „Ein Buch über Erklärung der *Führungen* im „Verbotenen und Erlaubten", Einwendungen gegen תורת חטאת von R. Moses Iserlis, mit dem hier in dritter Person gestritten wird; ein offener Vorwurf den Schülern, die ihre Lehre zur Lüge machen, glühende Kohlen werden auf ihr Haupt gesammelt. Verfasst von „Gaon" und „Chassid". R. Chajim bar Bezalel, Bruder des R. Liwa aus Prag. Nachher ist das Buch in Lemberg zum zweiten Mal erschienen, aber schon ohne die Vorrede. Seine Einwendungen gegen Iserlis sind auch zusammen mit dem ת"ח gedruckt worden, die Vorrede aber befindet sich nur in der Amsterdamer Ausgabe die jetzt eine Seltenheit geworden ist.

[2]) Mordechai Jaffa ist in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Böhmen geboren. In der Jugend lernte er in den Schulen Moses Isserles' und Salomo Lurja's in Polen (in Kabbale war er Schüler des Kabbalisten Mathatia Delekret). Von dort kehrte er nachher in seine Heimat zurück. Hier gründete er selbst eine Schule, die schon vor dem Jahre 1560 berühmt

gewiesen, dass die ökonomische Lage viel zur beschränkenden Richtung beigetragen hat. Darum ist auch verständlich, warum diese Lehrart von Jaffa, der in einer Zeit lebte, in der Verfall und Verwirrung in seinem Lande herrschten, bevorzugt wurde. Noch bevor der Codex Josef Caro's Verbreitung fand, pflegte er immer bei der Belehrung seiner Schüler die kurzen Wege einzuschlagen, auf denen man leicht zur Ableitung der Festsetzung einer Halacha gelangen konnte, und er sprach voller Entrüstung gegen die immer zahlreicher auftretenden Kasuisten und die ruhmsüchtigen Verfasser, von denen sich ein jeder einen anderen Weg wählte, nur um Berühmtheit zu erlangen. „Ich sah," — beklagt er sich in der ersten Vorrede seines Buches «Lebusch Orach Chajim" — das Volk Gottes ist auf den hohen Bergen, wie Vieh ohne Hirten, zerstreut in abgetragene und zerrissene Lumpen gekleidet etc. Da sagte einer zum andern: Wir wollen einen Turm bauen, dass wir uns einen grossen Namen machen. Meist sprechen sie eitle und blöde Worte; sie haben ihre Zungen an die Lüge gewöhnt, sie verdrehen die Worte des lebendigen Gottes und zerreissen unser Kleid, die Tora in 12 Stücke". Und so kam ihm damals die Idee, ein Buch zu verfassen, das die Reglementationen

war und eine Anzahl von Zuhörern an sich zog. Zu jener Zeit aber fingen in Böhmen Judenverfolgungen an, die eine gänzliche Ausweisung der Juden aus Böhmen im Jahre 1560—61 zur Folge hatten. Unter den Ausgewiesenen war auch Jaffa, der nach Italien auswanderte. In Italien hat er nicht länger als 10 Jahre geweilt und ist darauf wieder nach Polen zurückgekehrt, wo er als Rabbiner in Grodno, Lublin und Kremenetz fungierte. Im Jahre 1592, als R. Leib (מהר"ל) von Prag nach Posen übergesiedelt war, wurde er zum Rabbiner, zuerst in Prag und nachher auch in Posen gewählt. Wie lange er in Prag lebte und wann er nach Posen kam, entzieht sich unserer Kenntnis. Man kann aber beweisen, dass er schon im Jahre 1599 in Posen war; denn in seiner Ordnung eines Scheidebriefes in „Lebusch Eben Haeser" § 126 schreibt er: „Jahr 5359 von der Weltschöpfung, nach der Zeitrechnung, nach der wir hier in Posnan, Posnana genannt, rechnen". Er war also in Prag nur einige Zeit Rabbiner. Er ist im Jahre 1612 in hohem Alter verschieden und war einer von den Leitern der Vierländersynode (ועד ד' ארצות.) Nach anderen (Grätz) war er sogar auch einer von seinen Gründern. Sein Name war in allen Ländern berühmt, weil er sich ausser seinen Torakenntnissen auch durch allgemeine Bildung auszeichnete. Ausser seinen Gesetzesbüchern hat er noch viele Bücher über Philosophie und Kabbala verfasst. Alle seine Bücher — 10 an der Zahl — führen den Namen „Lebusch" (Auszug) aus dem zufälligen Zusammenhang seines Namens Mordochai mit dem Bibelvers: „Und Mardochai tritt in einem königlichen Anzug usw. heraus". Vgl. Perles: „Die Juden in Posen". S. 42f.

aller ihm vorangegangenen Kodifikatoren enthalten sollte, um damit der Büchervermehrung und der Verwirrung, die damals eingetreten war, ein Ende zu machen. „Denn auch er," — sagt er weiter in der Vorrede, — sei, wie die anderen, in die Verwirrung hineingezogen worden, „sein Herz zitterte, aber aus Besorgnis, dass die Kenntnis der wahren Lehre in Gefahr sei und in Vergessenheit geraten könne." „Indem ich sah, dass grundverkehrte Leute sich in ihre Kammern einschliessen, um sich ein Lehrhaus zu errichten . . . . . obwohl es ihr Ziel und Bestreben ist, naive Menschen zu verführen und ihre Töchter mit grosser Mitgift und Aussteuer zu Frauen zu bekommen, und dass niemand imstande ist ihnen zu wehren, sagte ich mir: „Ich werde mir eine kleine Kammer für ein Lehrhaus errichten". . . . Und ich sagte: So wird es für mich gut sein, mich von den Wegen eines Teiles meiner Zeitgenossen fernzuhalten. . . . . . Und mit diesem Buche werde ich meine Pflicht erfüllen und zur Erkenntnis des wahren Weges gelangen". . . . Indem er aber den Gedanken hegte, den ganzen Lehrschatz in einem einzigen Werke zu konzentrieren, verbreitete sich in jenen Ländern das Buch „Bet Joseph" von Joseph Karo. „Und als jenes Buch zuerst in jene Länder gelangte, freuten sich alle Gelehrten darüber und es gefiel jedem sehr, der es sah, denn man hielt es für eine Verkürzung gegenüber der Büchermenge, darum pries man es und gab ihm den Vorzug vor allen andern Büchern der früheren Reglementatoren, weil in ihm bereits die Anschauungen aller enthalten waren. Auch ich habe mich damals infolge meines Mangels an Wissen und meiner Jugend an dem Erscheinen dieses Buches erfreut, es mit Freude studiert und alle Dezisoren verworfen. Im Laufe der Zeit aber ist mir klar geworden, dass auch sein Weg noch viel zu weitläufig sei. Karo hielt seinen Weg für kurz, weil er sich in ihm wegen seiner grossen Kenntnisse leicht orientieren konnte, für uns aber, die wir an Torakenntnissen arm sind, ist er noch immer zu lang. Darum entschloss ich mich, ihm folgend und in Übereinstimmung mit ihm, die Dezisionen kurz aufzuzeichnen und sie möglichst kurz zu begründen, indem ich mich auf die drei Lehrsäulen אלפס רמבם ראש Alphasi, Maimonides, Ascheri stützte. Und damit begann ich mein Werk." Er ist also an die Arbeit herangegangen mit der Absicht, einen Auszug des umfangreichen „Beth Joseph" zu verfassen, ein Buch, das die Dezisionen mit ihren Begründungen

enthalten sollte. Als er aber die Arbeit begann, so erzählt er weiter, musste er wegen der allgemeinen Judenausweisung aus Böhmen im Jahre 1561 auswandern. Er wanderte nach Italien aus und dort erfuhr er, dass der Verfasser des „Bet Joseph" selbst, Karo, sich dieser Sache angenommen habe und dass er den Buchdruckern in Italien geschrieben habe, er denke ihnen einen Auszug aus seinem grossen Buche, „Schulchan-Aruch" genannt, zum Druck zu schicken. Als Jaffa dies erfuhr, beschloss er, auf seine Arbeit zu verzichten, denn er dachte, seine Mühe sei unnütz. „Denn werde ich es für andere verfassen, so wird doch sicher Karo's Buch viel berühmter sein, denn er ist der Hauswirt selbst, der alle Eingänge und Ausgänge, Zimmer und Kammern seines Hauses genau kennt und mein Buch würde wie nicht existierend sein; für mich selbst aber es zu schreiben, warum soll ich mich denn vergeblicher Mühe unterziehen? Der Getreideverkäufer wird selbst ernten, mahlen, backen und den Tisch decken[1]) und so hoffe ich, dass auch mir ein Brocken zufallen wird". So dachte er. Als aber Karo's Buch nach Venedig gelangte, erkannte Jaffa, das „der Verfasser damit sehr wenig erreicht hatte und dass es für denjenigen, der darin etwas nachsehen wollte, gar nicht ausreichend sei. Es wird für sie wie ein versiegeltes Buch sein und wie ein Traum ohne Deutung; denn alles ist ohne irgendwelche Begründung, als wäre es vom Sinai gegeben. Ausserdem nahm Karo die meisten Reglamentationen nach der Meinung des Maimonides auf, weil man nach ihm im Orient in dem Wirkungskreise Karo's verfährt; bei uns aber ist letzteres nicht der Fall. Darum beschloss ich, mich mit der Zusammenstellung der in Deutschland, Böhmen, Mähren, Polen und Russland gebräuchlichen Rechtsnormen und ihrer Erklärung zu befassen". Dann — er war damals noch in Venedig — verbreitete sich das Gerücht, dass sein Lehrer M. Isserlis sich für diese letztere Arbeit interessiere. Jaffa sollte mit seinem weit berühmten Lehrer nicht konkurrieren, zog sich wieder von seiner Arbeit zurück und fing an, sich mit kabbalistischen Büchern zu beschäftigen.

„Im Laufe der Zeit aber — erzählt Jaffa weiter — als der Schulchan Aruch des Karo und Isserles sich verbreitete und ich sah, dass beide Werke in keiner Weise den Ansprüchen genügten, denn Isserles folgte in allem Karo, nur dass er noch die Bräuche

[1]) Ein Wortspiel: „Schulchan Aruch" bedeutet gedeckter Tisch.

der erwähnten Länder hinzufügte, erkannte ich, dass es Zeit sei, die längst beabsichtigte Arbeit vorzunehmen. Meine Lehrer haben wegen ihrer grossen Kenntnis im Talmud und in den Büchern der Kodifikatoren es nicht für notwendig gefunden, zu den Rechtsnormen die Begründungen beizufügen, sondern schrieben kurz die Verordnungen auf, als wären sie vom Sinai gegeben. Dies kann natürlich nur ihnen und ihresgleichen Nutzen bringen. Sie servierten ihren Tisch mit köstlichen Speisen, die Speisen waren aber ungesalzen und wie kann uns Armen ungesalzene Speise schmecken? Denn man kann nicht ohne Begründung richten, wie man nicht ohne Salz essen kann. Vielmehr wird erst durch die Begründungen jede Verordnung genauer und deutlicher erfasst werden können. Ausserdem liessen die erwähnten Gelehrten einige Verordnungen aus dem Schulchan Aruch aus. Vielleicht taten sie es der Einfachheit halber und weil sie Selbstverständliches besagten. Ich aber bin der Ansicht, dass auch solche nicht ausgelassen werden sollen; denn es liegt noch klar zutage, dass den Lesern, die nur diese Bücher lesen werden, ohne dabei den „Tur" oder den „Bet Joseph" zu benutzen, diese selbstverständlichen Verordnungen im Laufe der Zeit ganz unbekannt werden. Darum beschloss ich zu meiner ersten Arbeit zurückzukehren, jede Rechtsnorm deutlich aufzuschreiben, ohne irgendeine auszulassen und die Begründungen hinzuzufügen. Mein Buch wird also die Mitte zwischen den beiden Extremen halten, zwischen dem grossen Werke Karo's, das viel zu lang ist, einerseits und dem Schulchan Aruch, der beiden oben erwähnten Gelehrten, der zu kurz ist, andrerseits. Es wird kurz gefasst sein, trotzdem wird es aber mit den Begründungen etwas eingehender verfahren, damit jedem, der in ihm etwas nachschlägt, die Möglichkeit gegeben ist, sich leicht über die Begründungen der Verordnungen zu orientieren."

Soweit der Inhalt der Vorrede zum Lebusch. Daraus ersehen wir die grosse Bescheidenheit Jaffa's, und dass nur der Drang der Wahrheit es war, der ihn zur Tat trieb. Zweimal zog er sich aus Ehrerbietung vor seinen Lehrern von seiner Arbeit zurück und trat vor Karo, oder wie er ihn nannte, „dem Hauswirt selbst" und seinem Lehrer Isserles zurück, in dem Glauben, dass sie etwas Vollkommenes liefern würden. Erst nachdem er sich in seinen Erwartungen getäuscht hatte, sah er, dass nur *er* der Mann sei, der zu dieser Arbeit geeignet sei, dass ihm darum

die Pflicht obliege, sie zu beginnen und auf den Trümmern des Hauswirtes sein eigenes Gebäude nach dem Plan, den er selbst gezeichnet hat, zu errichten.

Jetzt wollen wir uns seinem Buche zuwenden, um zu sehen, ob es das Ziel, das sich Jaffa gesteckt hat, auch tatsächlich erreicht hat.

Wir haben oben [1]) bereits erwähnt, dass der Schulchan Aruch in seiner ersten Form, wie er von Karo verfasst worden ist, ganz unvollkommen war. Auf der einen Seite stand der „Bet Joseph", der sich in die Länge dehnte und die verschiedensten Meinungen nebeneinander enthielt, von denen man zu keinem festen Schluss kommen kann; auf der andern Seite stand der Schulchan-Aruch, der eine Sammlung kurzer und abrupter Dezisionen ohne Begründungen und Quellenangaben darstellt. Zu diesem letzteren Werke kam nachher das Werk des Isserles hinzu, der in der Ordnung des Schulchan Aruch und in seiner Ausdrucksweise nichts änderte, sondern nur seine Verbesserungen, richtiger Einwendungen, hinzufügte. Dadurch wurde die Verwirrung noch vergrössert, denn der Lernende konnte nicht mehr wissen, welche der Vorgetragenen Meinungen vorzuziehen sei. Und eben das sagt Jaffa in seiner Vorrede, dass, obwohl man sich zuerst des Erscheinens des „Bet Joseph" freute, weil man dachte, es werde durch die Anführung aller Meinungen ein allgemeines Dezisionsbuch ersetzen, so musste man sich nach sorgfältigem Studium desselben doch gestehen dass dieses Buch als solches nicht dienen kann, weil es noch zu weit führt. Jaffa ist es auch, der erkannte, dass der Schulchan-Aruch „Ungesalzen" sei, weil in ihm die Begründungen und die Entstehung der Gesetze, wie auch die Quellenangaben, fehlten. Um diese Lücken auszufüllen und den Schulchan-Aruch zu einem wirklichen Volksbuch zu machen, musste man entweder den „Beth Joseph" mit dem „Schulchan-Aruch" vereinigen und aus beiden ein neues Buch zusammenstellen, das die Dezisionen nach den Quellen erklärt und begründet, oder die kurzen und abrupten Verordnungen des Schulchan-Aruch nach ihrer Quelle im „Bet Joseph" erklären, zu ihm also einen Kommentar schreiben, was natürlich der längere Weg war. Jaffa beschritt den ersten Weg und beschloss ein neues Buch zu verfassen, das aus beiden bestehen sollte. Darum sagt er auch in seiner Vorrede, dass sein Buch als eine Mitte zwischen den beiden Extremen gelten soll, indem

[1]) Kap. II.

es beide vereinige. Und dieses Ziel erreichte Jaffa durch sein Werk in einwandfreier Weise. In der Anordnung seines Buches folgte Jaffa in allem dem Schulchan-Aruch und weicht sogar in der Zahl der Paragraphen nicht von ihm ab. Er ist aber viel inhaltsreicher als der Schulchan-Aruch. Anstatt der abrupten Kürze, in der jedes Gesetz im Schulchan-Aruch gebracht wird, erklärt der Lebusch eingehend den Ursprung des Gesetzes, bringt seine Begründung und Quelle. Er behandelt meistens jedes Gesetz von seiner Quelle in der Tora an, wie es Maimonides zu tun pflegte, fügt die Meinungen der Talmudisten und der alten Gelehrten hinzu und sucht das Gesetz logisch und streng verstandesgemäss zu erklären. Er scheut sich auch nicht vor einer agadischen oder kabbalistischen Begründung, hütet sich jedoch von der Halacha zur Agada überzugehen und wahrt so den allgemeinen Charakter eines Gesetzbuches vollständig. Die Verfasser des Schulchan-Aruch erwähnt er meistens nicht. Er sagt nicht, Karo meint so und Isserles so, sondern er spricht in ihrem Namen, als stellten sie die Satzungen selber nach den früheren Dezisoren auf; denn er erwähnt in seinem Werke die Meinungen der Einzelnen überhaupt nicht unter ihren Namen, sondern unter „manche sagen“ so wie sie im Schulchan-Aruch eingeführt werden, mit dem Unterschied, dass im Schulchan-Aruch die Meinung des Einzelnen ohne Begründung eingeführt wird, während im Lebusch auch eine Begründung derselben gebracht wird.

Die Namen der Verfasser des Schulchan-Aruch erwähnt er meistens nur dann, wenn er mit ihnen nicht einverstanden ist. Im allgemeinen aber sucht er einem Disputieren über die Meinungen der im vorangegangenen Dezisoren auszuweichen, damit das Buch sich nicht von einem dezisorischen in ein pilpulistisches verwandle. Mit den Einwendungen Isserles verfährt er ganz sonderbar: er reiht sie nämlich in den Text Karo's so ein, dass es gar nicht zu merken ist, dass wir es mit der Meinung eines anderen, sogar eines Widersachers Karo's zu tun haben. Und das ist ihm deshalb gelungen, weil er bei jeder Meinung ihren Grund anführt. So führt er ohne Namenangabe einen Grund für und einen Grund gegen an und überlässt manchmal die Entscheidung dem Studierenden, meistens aber entscheidet er selbst, indem er noch *seinen eigenen* Grund hinzufügt.

Wo Jaffa die Verfasser des Schulchan-Aruch erwähnt, spricht er sich Isserles gegenüber mit viel mehr Achtung als gegen Karo

aus. Gegen Karo erlaubt er sich sogar härtere Ausdrücke, wie: „er ist in den Sinn der Worte nicht eingedrungen",[1]) oder: „der Verfasser des Schulchan-Aruch schrieb hier etc.... und seine Worte scheinen mir etwas sonderbar".[2]) Mit Isserles aber verfährt er viel vorsichtiger, auch dann, wenn er von dessen Meinung abweicht. Er sucht die Meinungen Isserles meistens zu begründen,[3]) oft sogar mit recht gekünstelten und gezwungenen Mitteln.[4]) Manchmal zitiert Jaffa den Isserles in seiner eigenen Sprache und fügt nur „so weit die Worte meines Lehrers" hinzu. Das geschieht meistens dort, wo Isserles nach seiner eigenen Meinung entscheidet und Jaffa mit ihm diese Meinung teilt.[5])

Jaffa war ein Mann von gesundem, klaren Verstande und scharfer Logik, hielt sich entschieden fern von der Pilpulistik und mochte die Spitzfindigkeiten im Lernen mancher Zeitgenossen nicht dulden.[6]) Er hat kein neues System im Studium geschaffen und auch nicht grosses auf dem Gebiet des Gesetzes geleistet, und doch ist sein Verdienst für die Gesetzesliteratur sehr gross. Sein Verdienst besteht darin, dass er in die verschiedenen und verwirrten Meinungen der Kodifikatoren und des Schulchan-Aruch Ordnung gebracht, die Gesetzeslehre befestigt und sie logisch begründet hat.

In Bezug auf die Bräuche hielt er an der Meinung seines Lehrers Isserles fest, nämlich, dass jeder Brauch die Kraft eines Gesetzes habe,[7]) und darauf besteht er auch dann, wenn es gegen die Meinungen seines Lehrers ist. Doch war er entschiedener Gegner sinnloser und unbegründeter Bräuche, wie er überhaupt gegen unbegründete Gesetze war. Er suchte immer den Ursprung eines jeden Brauches herauszufinden, und sollte dieser auf Irrtum oder Unwissenheit basieren, so weist er ihn zurück, verspottet und verlacht ihn.[8])

---

[1]) Orach Chajim § 8, 17.

[2]) § 69 u. i. a. m.

[3]) Orach Chajim § 27.

[4]) ibid. § 263.

[5]) Jore-Deah § 293.

[6]) Jore-Deah § 242.

[7]) Orach-Chajim § 515.

[8]) „Viele halten sich fern von der Verrichtung des gemeinschaftlichen Tischgebetes im Hause eines Nichtjuden. Dieser Brauch hat keinen Anhaltspunkt und keinen Beleg. Mein Lehrer R. M. Isserles sucht ihn zwar

Die Kabbala erkannte Jaffa ebenso wie die Halacha an und wo er keine Begründung für ein Gesetz in der Halacha finden konnte, zog er die Kabbala zur Hilfe heran.[1]) Darum können wir bei ihm ganze Paragraphen finden, die nach der Kabbala erklärt werden. Das darf uns nicht verwundern, wenn wir bedenken, dass man die Kabbala zu jener Zeit für eine Wissenschaft hielt und umso weniger als Jaffa auch Wissenschaften wie z. B. Astronomie[2]) zur Erklärung des Gesetzes heranzieht.

Schon aus dem Charakter des „Lebusch“ ersehen wir, dass es Jaffa's Absicht war, den verfehlten Schulchan-Aruch Karo's durch ein anderes, vollkommeneres zu ersetzen. Und dies Streben nach Vervollkommnung des Schulchan-Aruch war es, das dem Lebusch ein freundliches Entgegenkommen seiner Zeitgenossen sicherte. Er verbreitete sich schnell und trat in manchen Gegenden als Lehrbuch an die Stelle des Schulchan-Aruch. Diesen drohte er gänzlich zu verdrängen. Sogar in Palästina in der Heimat Karo's fand er Verbreitung, und auch dort freute man sich über ihn und man studierte ihn gemeinschaftlich.[3]) Und in der Tat war der Lebusch das geeignetste Buch, als ein Schulchan-Aruch, im wahren Sinne des Wortes zu dienen. Dieses Buch braucht keine Einleitungen und keine Erläuterungen, man kann sich darin leicht orientieren und das gewünschte Gesetz mit Quellenangabe, Begründung und Endresolution leicht finden. Darum ist es auch kein Wunder, dass der Lebusch in jenem Zeitalter, das der beschränkenden Richtung zuneigte, den Schulchan-Aruch

zu begründen, doch möchte ich, wenn ich nicht fürchtete, behaupten, dass es gar kein Frömmigkeitsbrauch sei, denn ich habe schon manchmal von den Irrenden gehört... als wäre es ein bekannter Spruch. Ich dachte darüber nach und kam zu dem Schluss, dass es wohl möglich sei, dass dieser törichte Brauch mit einem Missverständnis einer im Munde des Volkes gebräuchlich gewesenen talmudischen Stelle im Zusammenhang steht. Die Stelle steht in Beza 31 b und lautet: Rabbi Joschua ben Lewi sagt: אין מזמנין את העכ"ום ביום טוב. Man lade an Festtagen zu sich keinen Nichtjuden ein, damit man nicht für ihn noch speziell kochen müsse.“ Im Munde des Volkes wurde die erste Hälfte dieser Stelle zu אין מזמנין בבית העכ"ום umgewandelt: Man soll nicht im Hause eines Nichtjuden das Tischgebet verrichten, und die andere Hälfte blieb unbeachtet. זמן bedeutet je nach dem „Zusammenhang“ einladen oder das gemeinschaftliche Tischgebet zu verrichten. Daraus stammt dieser Irrtum.“ (Orach-Chajim § 193).

[1]) Orach-Chajim § 173.

[2]) ibid. § 267.

[3]) Chagorath Schmuel in der Vorrede.

verdrängte, würde man dem Lebusch in den folgenden Generationen so entgegengekommen sein, wie es zu Lebzeiten des Verfassers der Fall war, so könnten wir uns eines einigermassen wirklich vollkommenen Schulchan-Aruchs rühmen. Die Zeit war aber damals nicht geeignet und so wurde der Lebusch später wieder vom Schulchan-Aruch gänzlich verdrängt.

Die Verbreitung des Lebusch hätte bereits zu Lebzeiten des Verfassers leicht von einem rivalisierenden Werke vielfach gehindert werden können, wie es Jaffa selbst in seiner zweiten Vorrede erzählt. Nachdem er die zwei ersten Teile seines Buches zu Ende gebracht hatte, kam zu ihm ein Gelehrter, Joseph der Weisse genannt, und sagte, „dass er schon längst an einem Buche arbeite, das zur Aufklärung vieler dienen solle, damit sie nicht im Buche der Lehre Gottes, im Schulchan-Aruch, wie in einem versiegelten Buche ohne Kenntnis der Begründung lesen." Er zeigte Jaffa sein Buch und da erwies es sich, dass beide ein Ziel vor Augen hatten. Es wurde die Frage aufgeworfen, wer auf sein Werk verzichten solle. Nach genauer Prüfung aber des Werkes des obengenannten Gelehrten üherzeugte sich Jaffa, dass es seinem in vielem nachstehe. Erstens wurde jenes Buch nicht selbständiges Werk, sondern als Kommentar zum Schulchan-Aruch verfasst (wie es die späteren Kommentatoren des Schulchan-Aruch machten) und zweitens fehlten darin die Begründungen mancher Gesetze, weil der Verfasser nur diejenigen Begründungen zusammengestellt hatte, die sich im „Beth Joseph" befinden, er selbst aber in den Quellen nicht nachgesucht hatte. Der Lebusch hingegen bringt jedes Gesetz mit der Angabe der Quellen, sei es, dass sie im Talmud, sei es, dass sie anderswo standen. Jaffa wies Joseph den Weissen auf die Fehler seines Buches hin. Dieser musste sie zugestehen und verzichtete auf die Herausgabe seines Buches zu Gunsten des Buches von Jaffa. Damit aber seine Mühe nicht völlig vergebens wäre, bat er Jaffa, dass er ihm das Recht zugestehe, an seinem Buche teilzunehmen und das neue, was er aus Bemerkungen und Verbesserungen hinzugefügt habe, in sein Buch zu bringen. Jaffa hat, um nicht einen Rivalen zu haben, seinen Vorschlag angenommen und seine Bemerkungen mit der Angabe seines Namens in sein Buch aufgenommen.

Die Frage, warum der Lebusch von den Gelehrten nicht angenommen wurde und nicht an die Stelle des Schulchan-Aruch

getreten ist, obwohl er dazu wohl geeignet war, lässt sich auf folgende Weise erklären. Bald nach dem Tode Jaffa's sind alle Gelehrten mit Einwendungen gegen den Lebusch hervorgetreten und nicht nur die Kommentatoren des Schulchan-Aruch, die immer eine Gelegenheit suchten, über ihn herzufallen und seine Meinungen zu deskreditieren, sondern auch solche Gelehrte, die zum Schulchan-Aruch in keiner direkten Beziehung standen wie z. B. Heller u. a. fanden es für nötig, Bücher gegen den Lebusch zu schreiben, um seinen Wert herabzusetzen und ihn womöglich zu vernichten. Nach ihrer Meinung sollen im Lebusch schon deshalb viele Fehler sein, weil Jaffa es im Exil, wo er nicht die nötigen Bücher haben konnte, verfasst habe. Deswegen sollen auch seine Endresolutionen nicht zutreffend sein. Und weil er die Gesetze nicht unbestimmt lassen wollte, so habe er meistens nach seinem eigenen Gutdünken entschieden, ohne auf die Meinung der ersten Dezisoren zu achten. Nun soll hier nicht entschieden werden, ob es wirklich in Jaffa's Buche Verfehlungen in Beziehung auf die Halacha gibt, es möge nur bemerkt werden, dass viele seiner Nachfolger für ihn gekämpft haben, und seinen Gegnern mit harten Worten entgegengetreten sind.[1]) Aber selbst zugegeben, dass der Lebusch wirklich viele Fehler enthalte, könnte man dies doch nicht als genügende Ursache ansehen, um ihn gänzlich abzulehnen. Hat man denn gegen den Schulchan-Aruch wenig Einwendungen erhoben? Nicht das ist aber die wirkliche Ursache; diese müssen wir tiefer in der Schulchan-Aruch-Literatur jener Zeit suchen. Unserer Meinung nach ist der Umstand, dass der Verfasser in Polen lebte, wo zu jener Zeit nicht die Einschränkungsmethode, sondern die entgegengesetzte, die Ausdehnungslehre herrschte, eines der Hauptvergehen des Lebusch. Und darum hat man den Lebusch in Palästina, wo damals die einschränkende Lehre in Ansehen stand, mit Freuden aufgenommen und ihn gruppenweise studiert, wie oben erwähnt wurde. Ausserdem waren die Gegner des Schulchan-Aruch auch Gegner des Lebusch, denn obwohl der Lebusch vielfach sich vom Schulchan-Aruch durch seinen Stil und äussere Anordnung unterscheidet, so ist er doch inhaltlich nicht viel von

[1]) z. B. der Verfasser des אליהו רבא und des חגורת שמואל die Kommentare zum Lebusch geschrieben haben. Viele von den grossen Rabbinen der letzten Zeit fingen wieder an, den Lebusch zu benutzen. Einer von ihnen ist der Verfasser des Buches ברכת המים, wo er den Schulchan-Aruch erwähnt, zitiert er auch den Lebusch.

ihm verschieden, denn dem Schulchan-Aruch folgend, stützte auch er sich bei der Bestimmung eines Gesetzes auf die Entscheidungen des Alphasi, Maimonides, Ascheri, schaltete aber noch ausserdem das System Isserles betreffs der Bräuche, der Rücksicht auf grossen Schaden u. dergl., ein. Jaffa war es auch, der den Einwendungen Isserles gegen den Schulchan-Aruch die Form von Ergänzungen zu demselben gegeben hat, wie wir es schon oben erwähnten und dadurch dem Schulchan-Aruch eine vollkommenere Gestalt verliehen hat. Die Gegner des Schulchan-Aruch mussten es aber mit dem Lebusch viel ernster nehmen, weil er vollkommener als der Schulchan-Aruch war und darum auch geeigneter im Volke beliebt zu werden, und sich Verbreitung zu verschaffen, was sie nicht geschehen lassen wollten. Andererseits waren die extremen Anhänger der „Einschränkungslehre" auch nicht mit dem Lebusch zufrieden, weil sie überhaupt gegen jedes Hineinbringen von Begründungen in die Kodices waren.

Nicht ohne weiteres wurde aber der Lebusch aus seiner Stellung verdrängt. Der Kampf zwischen ihm und dem Schulchan-Aruch dauerte längere Zeit, bis der Letztere endlich siegte und seinen Rivalen gänzlich verdrängte. Jedenfalls aber hat der Lebusch eine grosse Rolle in der Geschichte der Verbreitung des Schulchan-Aruchs gespielt und die Geschichte dieser beiden Werke ist eng miteinander verbunden, wie wir es noch zu sehen Gelegenheit haben werden.

Zeitgenosse und Freund des R. Mordechai Jaffa war Rabbiner Jehoschua Falk, unter dem Namen סמ"ע [1]) bekannt. Er war Leiter der Jeschibah zu Lemberg, als R. Mejer Lublin daselbst Oberrabbiner war. Wie Jaffa hat auch Falk seine Lehrjahre in den Jeschiboth des Lurja und des Isserles zugebracht und wie dieser hat auch er seine Kräfte der Vervollkommung des Schulchan-Aruch geweiht. Nur waren ihre Schicksale verschieden: Das Werk Jaffa's ist im Hintergrunde geblieben, während das des Falk Anerkennung erlangte und im Wandel des Kodexstudiums vielfach zitiert worden ist.

Der Schwerpunkt in der Arbeit Falk's fällt mit demjenigen der Jaffa'schen Arbeit zusammen. Hat doch eine und dieselbe Ursache sie alle beide zur Arbeit angespornt. Beide erkannten nähmlich, dass der Schulchan-Aruch sich in der Gestalt, die ihm

---

[1]) Abreviatur seines Werkes ספר מאירת עינים.

der Verfasser verliehen hat, für ein Lehrbuch nicht eigne, geschweige denn für ein Volksbuch, wie es der Autor beabsichtigt hatte. Beide erstrebten also eine Verbesserung und Vervollständigung des in Betracht kommenden Werkes an, um es seiner Bestimmung anzupassen, wählten aber zu gleichen Zwecken verschiedene Wege. Wie gesagt, bedurfte der Schulchan-Aruch, um vollkommen zu sein, entweder eine Ergänzung durch den בית יוסף wodurch ein einheitliches Kodexwerk entstanden wäre, mit Quellenangaben und Motiven versehen; oder einer Beifügung des בית יוסף zum Schulchan-Aruch, d. h. einer Erklärung der kurzen unbestimmten Schulchan-Aruch-Sätze nach dem weitläufigen Texte des בית יוסף. Jaffa hat den ersten Weg gewählt, ihn aber verfehlt; Falk den zweiten und zwar erfolgreich eingeschlagen.

Falk erklärt in seiner Vorrede ausführlich die Beweggründe seines Unternehmens. Er beginnt mit einer Uebersicht der Traditionsgeschichte der Mischna, des Talmuds und der darauffolgenden Kodexliteratur. Dann folgt er den Ansichten seines Meisters Lurja, indem er den Mangel an einem befriedigenden Kodexwerk nachweist. Nachdem er die Fehlgriffe aller Versuche auf diesem Gebiete klargelegt hat, kommt er zu den Werken des Karo, die er mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt, findet aber, „dass wir mit denselben nicht auskommen". Im בית יוסף vermisste er Klarheit, Übersichtlichkeit, sogar Genauigkeit in Wiedergabe der Zitate. Beim Unterricht mit seinen Schülern überzeugte er sich des Näheren von diesen Mängeln. Was den Schulchan-Aruch anbelangt, so sind die Absichten Karo's und Isserli's zwar zu billigen, aber das Schlimme ist, dass diese Verfasser eine zu grosse Gelehrsamkeit des Lesers voraussetzen, dass derselbe nämlich mit den Quellen vertraut sei und des Schulchan-Aruch nur als eines Kompendiums bedürfe. Jetzt aber, klagt Falk, wurde es zur Regel, aus dem Schulchan-Aruch Resolutionen zu fassen, ohne die Quellen zu wissen und folglich auch ohne den Schulchan-Aruch-Text selbst recht zu verstehen. Auch das Kompromisswerk Jaffa's sei nicht genügend. Bei all seiner Genialität und Gewissenhaftigkeit konnte er doch infolge seiner gesellschaftlichen und akademischen Pflichten, die viel Zeit in Anspruch nahmen, nicht alles heranziehen. Falk hat beträchtliche Lücken in der Arbeit Jaffa's aufgewiesen: nicht immer sei die Quelle angegeben; häufig seien unrichtige Motivierungen irgend welchen Kodifikatoren zugeschrie-

ben u. a. m. — „Nun sei die Zeit geeignet, ein neues Werk zu schaffen, um all den Übeln mit Aufbietung aller Kräfte ein Ende zu machen.“

Die Methode, nach der er arbeitete, war folgende: zuerst sammelte er alles Material, alle Novellen in Bezug auf Alphasi, Maimonides, Ascheri, Mordechai u. a., wie auch in Bezug auf den Talmud und dessen Tosphetiden. Dies alles wurde nach dem Schema der Turim, als dem mustergültigsten, geordnet. Als aber Falk bemerkte, dass solche Methode ihn viel zu weit führe, teilte er den gesammten Stoff in vier Teile unter verschiedenen Namen und zwar: I. פרישה II. דרישה III. באורים und IV. Kommentar zum Schulchan-Aruch. Im ersten Teile ist der Kommentar zu den Turim enthalten, im zweiten werden die Quellen, wie auch die Begründungen zu seinen Abweichungen von ב"י oder רמ"א angegeben, im dritten sind Novellen gesammelt. Der vierte und wichtigste Teil erhielt den besonderen Namen ספר מאירת עינים „weil er dem klaren Verständnis für die den Schulchan-Aruch Studierenden dient, dessen Text und Anmerkungen so unklar sind, *dass man ohne diesen Kommentar nicht Resolutionen fassen darf*“. Den Kommentar liess er als Randglossen drucken, ohne die zu kommentierenden Texte, wie es Jaffa noch getan hatte. Wie schon mehrmals erwähnt, war das Turimstudium in allen Jeschiboth, insbesondere in Polen eingeführt und dabei fehlte es an einem Kommentar dazu. Das ב"י Werk ist, wie ebenfalls schon gesagt, eigentlich kein Turimkommentar, sondern ein Konglomerat von verschiedenen Äusserungen und Methoden, die an die Turim gehängt wurden. Wenngleich es hier beiläufig auch Kommentarisches gibt, ist es im Wirrwar der Philpulistik inbegriffen und nicht klar genug für den Gebrauch auszusondern. Diese Kommentarlosigkeit der Turim wollte Falk durch sein Werk דרישה ופרישה beseitigen. פרישה ist der eigentliche und zwar ausserordentliche treffende Kommentar, kurz der beste aller Turimkommentare. Bei jedem Paragraphen führt er *wörtlich* die Quelle an — während Karo nur Zitathinweise bringt, — worauf eine deutliche Erklärung des Turtextes folgt. Zwar sind die Erklärungen zum grossen Teil dem בית יוסף entnommen, aber durch viele neue ergänzt und vermehrt und ganz eigen geordnet, so dass man das Werk als ein originelles betrachten kann. Im Teil דרישה führt der Verfasser die Beweise zu seinen Erklärungen an und polemisiert dabei mit

Karo, wie auch mit seinen Meistern Isserlis und Lurja. Besonders behandelt er die Äusserungen des letzteren, den er sehr verehrte und dem er häufig folgt, ihn einfach „Meister" nennend. Es ist dies die theoretische Abteilung. Von dem dritten Abschnitt des Werkes ביאורים sprechen wir hier nicht, weil dieser am meisten Korrekturen enthält und nicht als Sonderabschnitt betrachtet wird. Wir wenden uns dem wichtigsten 4ten Teile, dem eigentlichen Schulchan-Aruch-Kommentar zu, zu dem alle vorigen Teile nur die Einleitung bilden, nämlich dem sog. „Sma" סמ"ע. Dieses Hauptwerk enthält einen ausführlichen Kommentar zum Schulchan-Aruch. Zu jedem Paragraphen wird die Quelle und die Motivierung angegeben, wenigstens nach dem דרישה ופרישה, worauf die Erklärung des Schulchan-Aruch und Isserlis Textes folgt die fast alles erschöpft. Insbesondere kommen hier die Isserlisglossen in Betracht. Sie wurden, wie es scheint, ursprünglich als Randglossen niedergeschrieben und beim Drucklegen von dem Herausgeber in den Text eingeschaltet und dabei vielfach korrumpiert und entstellt. Nun bemüht sich unser Autor, die Versionen zu korrigieren und womöglich ihre richtigen Stellen zu bestimmen.[1]) Er bedient sich zu diesem Zwecke einer Originalhandschrift Isserlis, und das verleiht jenen Korrekturen hohe Zuverlässigkeit. Falk ist immer bestrebt, die Meinungen Karos und Isserlis miteinander in Einklang zu bringen. Er geht darin so weit, dass er den Worten Isserlis sogar eine gezwungene Deutung gibt, auch wenn der Antagonismus zu Karo unbestreitbar ist, bloss um die Gegnerschaft der beiden zu verwischen.

Obwohl das Hauptziel des סמ"ע kommentatorischer Art war, enthält es doch viele neue Gesetzesbestimmungen, die vom Autor selbst wie auch von anderen herrühren. Falk scheut sich nicht, oft sogar den Schulchan-Aruch und Isserles zu bekämpfen. Zwar vermeidet er dabei alle scharfen Ausdrücke, indem er sich in derartigen Wendungen äussert: „Die Worte Karo's bezw. Isserles sind da auffallend." Die hinzugefügten Novellen sind jedoch nicht so zahlreich, um das kommentatorische Wesen des Werkes zu stören. Es bleibt entschieden der beste Schulchan-Aruch-Kommentar, der einen Nachkommentar völlig entbehrlich macht.

Nur war dabei der eine Uebelstand, das Falk sein Werk mit dem juristischen Teil des Sshulchan-Aruch anfing, dem Choschan-

[1]) Vgl. z. b. s, § 66 XX.

Mischpot, der besonders ausgedehnt ist. Durch den ungeheuren Umfang des Stoffes wurde er verhindert, sein Werk über diesen juristischen Teil hinauszuführen. Wäre es ihm gelungen, alle vier Teile des Schulchan-Aruch zu bearbeiten, so wäre das Schicksal des Schulchan-Aruch sogleich entschieden gewesen, entweder wäre er samt seinem Kommentar abgelehnt oder ganz angenommen worden. Wenigstens wäre der Schulchan-Aruch dann etwas Ganzes das keiner Kommentare entbehrt und es bestünde dann nur die Frage des Annehmens oder Ablehnens, da aber die Arbeit Falk's nur für den Choschan-Mischpot-Teil geleistet wurde, können wir kaum etwas Bestimmtes darüber sagen, welchen Einfluss Falk zu seiner Zeit auf die Geltung des Schulchan-Aruch ausgeübt hat. Jedenfalls war die Wirkung zuerst keine grosse, erst nachdem der Schulchan-Aruch wegen anderer Ursachen zur Geltung kam, stieg auch wieder das Werk Falk's im Ansehen.

Die Wirkung, die Falk zu seiner Zeit auf den Schulchan-Aruch unbestritten ausgeübt hatte, äusserte sich mehr in indirekter Weise, indem er vielfach die Verbreitung des Jaffa'schen Werkes verhinderte, wodurch er dem Schulchan-Aruch den Weg bahnte. Auf Schritt und Tritt begegnen wir in dem Werke Falk's dem Ausdrucke: „wider Jaffa“, so dass gewissermassen Falk als kontrajaffa'sches Disputationswerk aufgefasst werden kann. Bei all seiner im ganzen ruhigen Ausdrucksweise benutzt er zuweilen scharfe Wendungen gegen Jaffa. Ja Falk und Jaffa standen sich auch persönlich feindlich gegenüber. Mit seinen Einwänden, sowohl wie mit der Tatsache, dass er durch seinen Kommentar den Schulchan-Aruch schulfähig gemacht hatte, setzte Falk das Werk Jaffa's bedeutend herab.

Von der halachischen Literatur jenes Zeitalters haben wir noch ein Werk zu verzeichnen, das für den Gegenstand unserer Forschung von grosser Bedeutung ist. Es ist das Buch בית חדש (abgekürzt Bach ב"ח) von Joel Sirkis, Rabbiner in Krakau. Es ist ein Kommentar zum „Tur“ und hat dasselbe Ziel, das Falk in seinem Kommentar vor Augen gehabt hat, ist aber ganz unabhängig vom letzteren verfasst worden. Sirkis gelangte wie Falk selbständig zu der Ansicht, dass der „Bet Joseph“ nicht als vollständiger Kommentar zum Tur dienen kann und übernahm darum die Arbeit, einen solchen Kommentar zu verfassen, um die Lücke, die Karo gelassen hatte, auszufüllen. Auch er machte dies Werk

zu seinem Lebenswerk, vielfach war es Gegenstand seiner Diskussion mit seinen Genossen und Schülern und mehrmals hatte er es umgearbeitet,[1]) bis er es endlich von allen Schlacken gereinigt, der Oeffentlichkeit übergab. Die Art und Weise seines Kommentierens ist von der Falk's in דרישה ופרישה ganz verschieden. Falk fasste sich kurz und erklärte die Sätze nach dem Tur, ohne dabei dessen Worte und Lehrmethoden genauer nachzuprüfen. Sirkis dagegen erklärt die Sätze eingehender und analysiert noch ausserdem mit tiefer Logik und genauer Nachprüfung jede im Tur angeführte Halacha, ehe er ihren Text festlegt.

Damit beabsichtigt Sirkis, wie es aus dem ganzen Charakter seines Werkes hervorgeht, den Tur in seine vorigen Rechte einzusetzen und zu einem allgemeinen Kodifikationsbuch geeignet zu machen. Sirkis sucht den Wert des Schulchan-Aruch als Kodex herabzusetzen und hat bei jeder Gelegenheit seinem Unmut über die Werke Karo's Ausdruck gegeben. Er wendet gegen ihn sogar so schroffe und herbe Ausdrücke an, wie: „Möge der Herrgott dem Bet Joseph (seine Fehler) verzeihen",[2]) „seine Worte sind ein Stammeln"[3]) und dergl. Er weist manchmal auch auf die Widersprüche, die sich im Schulchan-Aruch finden, hin,[4]) verwirft seine Gesetzesbestimmungen[5]) und tadelt diejenigen, die nach dem Schulchan-Aruch allein eine hallachische Entscheidung treffen wollen.[6]) Wegen der Bemerkungen Isserles zum Schulchan-Aruch schreibt er an einer Stelle seiner Responsen: „Ich weiss wirklich nicht, warum Sie sich zwingen, auf verschiedene Weise diese Stelle zu kommentieren .... wenn man Sie einfach damit erklären kann, dass Isserlis das Wort .... ausgelassen hat. Wahrscheinlich hat er diesen Satz aus dem Karo'schen Werken abgeschrieben, ohne die Quelle nachzuschlagen, was wir auch sonst von vielen seiner Bemerkungen sagen müssen".[7])

Die Meinungen des Salomo Lurje aber zitiert er in seinem Buche sehr häufig und legt dessen Entscheidungen mehr Gewicht

[1]) Sein Sohn spricht in der Vorrede vom Jore Deah von seiner letzten und letztesten Bearbeitung.

[2]) Jore Deah §§ 161, 169, 172, 193 u. a.

[3]) ibid. 173.

[4]) ibid. § 18.

[5]) S. ibid. § 279.

[6]) Responsen von Sirkis, I § 80, II 42.

[7]) Resp. I § 136.

bei als denjenigen Karo's. So sagt er von Salomo Lurje: „Alle seine Einwendungen (gegen Karo) sind klar und deutlich, wie auch berechtigt für den, der sie versteht".[1]) Diese Beziehung Sirkis' zu Lurje ist am besten aus der Geistesverwandschaft beider zu erklären. Jaffa hingegen greift er häufig scharf an. So sagt er von ihm an einer Stelle: „Im Schulchan-Aruch ist hier ein Druckfehler begangen worden.... Und möge der Herrgott dem Verfasser der «Lebuschim» (Jaffa) verzeihen, der diesen Druckfehler kommentiert und nach ihm eine fehlerhafte Entscheidung trifft",[2]) oder: „Möge der Herrgott dem Verfasser des «Lewusch» verzeihen, dass er die Sache garnicht genauer untersucht hat und ganz ohne Grund darüber unwillig ist".[3]) Desgleichen äusserte er sich wie folgt: „Und die Meinung Jaffa's, dass mit diesem strenger zu verfahren sei, ist unbegründet und nicht zu beachten".[4]) Und so sind noch zahlreiche Stellen anzuführen.

Wie wir schon oben erwähnten, wusste Sirkis bei der Abfassung seines Kommentars noch nichts von dem Werke Falk's. Als er es bereits in Druck gegeben hatte, erfuhr er, dass die Drucker in Lublin die Turim mit einem Kommentar von Falk herausgeben. Er liess sich die bereits fertigen Druckbogen bringen, untersuchte sie und fand, „dass der Autor frühzeitig, nämlich vor der letzten Bearbeitung seines Werkes ins Himmelreich abberufen worden sei und dass manches ohne Zweifel nicht von ihm selbst, sondern von seinen Schülern herstamme". Sirkis glaubte seine Einwendungen gegen Falk noch in seinen Kommentar aufnehmen zu können. Das ist ihm aber wegen der Eile, die die Drucker mit seinem Werke hatten, nicht gelungen, und darum beschloss er, seine Einwendungen gegen den Kommentar Falk's in einer besonderen Broschüre herauszugeben. Die Ursache dieser Gegnerschaft des Sirkis gegen Falk ist in der Betätigungsphäre beider zu suchen. In Wirklichkeit aber verdient Falk's Kommentar den Vorzug vor Sirkis und darum wird der erstere noch bis heute in die meisten Ausgaben des Tnrim aufgenommen, während der letztere nur selten abgedruckt wird. Denn wie wir schon oben hervorgehoben haben, zeichnet sich der Kommentar Falk's durch

---

[1]) Jore Deah § 189.
[2]) ibid § 374.
[3]) idid. § 198.
[4]) § 192.

seine Kürze und klare Disposition aus, und in diesen Punkten konnte Sirkis, ungeachtet seiner ganzen Tiefe und seines Scharfsinns mit ihm doch nicht konkurrieren.

VI.

Eine neue Opposition entstand gegen den Schulchan-Aruch, die eben aus jenem ausdehnendem Geiste stammte, der die polnischen Lehrhäuser (Eschiboth) beherrschte. Zwar haben die Häupter dieser Bewegung keine direkte Beziehung zum Schulchan-Aruch gehabt, aber die starke Oppositionsstimmung an und für sich mitsamt den dabei benutzen scharfen Kampfesmitteln, verursachten offenbar ein Abnehmen des Ansehens des Schulchan-Aruch's in den Lehrhäusern dieses Zeitalters.

Der Verbreitung der ausdehnenden Methode kamen zwei grosse Gelehrte entgegen: R. Meyer Lublin und R. Samuel Edels, deren Methoden bis heute in den Lehranstalten geltend sind. Um dem Urteil dieser Gelehrten in Bezug auf den Schulchan-Aruch gerecht zu werden, muss man auch mit ihrer allgemeinen Lehrmethode, wenigstens in grossen Zügen vertraut sein. Sie besteht in kurzen Worten in Folgendem:

R. Mejer Lublin's Grundsatz war: den echten Sinn des Talmud- und Tosephot-Textes[1]) zu fassen. Er besitzt eine logische Deduktion, schreibt leicht, fliessend, lässt sich gerne in ausführliche Besprechungen ein, um irgendwelchen möglichen Syllogismen zuvorzukommen und erleichtert das Studium. Insbesondere schenkte er den Tosephot Beachtung, in weit höherem Masse als dem Talmud, sodass er fasst als Tosephotkommentar gelten kann. Nun mussten die Tosephot wirklich kommentiert und textlich revidiert werden, was Lublin, soweit es in seinen Kräften lag, auch tat. Nach dem Gesagten ist sein Verhältnis zum Schulch-Aruch klar genug. Wir finden bei ihm Ausdrücke, nach denen der Schulchan-Aruch für ihn unbedeutend ist. So schreibt er z. B.[2]): „Ausserdem pflege ich mich nicht mit den Schulchan-Aruch-Werken zu beschäftigen, geschweige denn ihren Ergebnissen zu folgen, rühren sie doch nicht von einem Verfasser her, sondern sind aus Fragmenten zusammengestoppelt und zwar häufig noch dazu in falscher

[1]) Tosephot sind ausdehnende Kommentatoren zum Talmud, meist von französischen Gelehrten (1000—1300).

[2]) Responsen § 11.

Weise." „Ich beschäftige mich nicht mit dem Schulchan-Aruch, der als ein abgeschlossenes Werk aus verschiedenen Teilen ohne Zusammenhang zusammengesetzt ist, so dass wohl die einzelnen Teile richtig sind, das ganze aber ohne Sinn bleibt.[1]) Lublin griff Isserlis und Karo sogar persönlich heftig an: „Das ist noch kein Beweis (was Isserlis sagt), da es allbekannt ist, dass Isserlis in seinen Anmerkungen verschiedene auseinandergehende Meinungen miteinander vereinbart". Nicht nur darin hat Karo einen Fehler begangen, ich habe viele Beweise gegen ihn, die seine Meinungen als verfehlt hinstellen."[2]) Dasselbe meint er auch von Jaffa, er weist bei den genannten Gelehrten Widersprüche und Undeutlichkeiten nach und spricht die Befürchtung aus, dass daraus Irrtümer in den Gesetzesbestimmungen folgen können, ja sogar wirklich vorgekommen sind.[3])

Lublin's Zeitgenosse, R. Samuel Edels, ging noch weiter in dieser Richtung. Während jener der halachischen Entscheidung doch wenigstens noch eine bedeutende Wirksamkeit einräumte, hat dieser für die Entscheidung offenbar kein Interesse mehr gehabt. Sein Augenmerk war ausschliesslich auf den Talmud und die Tosephot gewendet, zu derem logischen Verständnis er vieles beitrug und zwar eingehender und tiefer als es bei R. Mejer Lublin der Fall war. Auch Edels war dem Schulchan-Aruch abgeneigt, aber da er sich mit diesem überhaupt wenig beschäftigte, kommt seine Abneigung nur wenig und nur beläufig zum Ausdruck: „Zu unseren Zeiten gibt es Leute, die laut für den Schulchan-Aruch sich entscheiden, ohne den Motiven nachzugehen, die ja doch nur aus dem Talmud herauszufinden sind, und nun gehen sie irre und führen irre. Diese sollte man mit energischen Worten abtun."[4])

Als direkte Gegner des Schulchan-Aruch können sie nicht gelten, wohl aber als indirekte, da ihre Methode zur Verminderung des Studiums der Kodifikatoren beigetragen hat. Ausserdem hat ihr Verhältnis zu den Hauptkodifikatoren, Karo und Jaffa, grosse Wirkung auf die allgemeine Denkart der zeitgenössischen talmudischen Intelligenz ausgeübt.

Die ausdehnende Richtung, die in den Jeschiboth jener Zeit eine grosse Verbreitung fand, erreichte ihren Gipfelpunkt in den

[1]) ibid. § 102.
[2]) Resp. 124, 194.
[3]) Ibid. § 135.
[4]) Zu Traktat Sota, 21 Agadanovellen.

Werken des Rabbiners Jom-Tow-Lipemann Heller, Verfasser des „Tosofot Jom Tow", ein Schüler des Rabbiners Liwa ben Bezalel von Prag.[1])

Heller wollte alle Lehrsysteme der Kodifikation und darunter auch das des Schulchan-Aruch gänzlich umstürzen und an ihre Stelle die „ausdehnende" Lehrweise einführen, d. h. die Entscheidung der Halacha nach ihren ersten Quellen jedem Rabbiner selbst zu überlassen.

Schon sein grosser Lehrer, R. Liva von Prag, war ausgesprochener Gegner der Verbreitung der Kodices, wie auch der ganzen Lehrweise seiner Zeitgenossen, die sich immer mehr von der eigentlichen Quelle der Hallacha, der Mischna und dem Talmud entfernten. Dieser grosse Rabbiner, der sich durch Mut und festen Sinn auszeichnete, wollte alle Gebäude, die die verschiedenen Kodifikatoren aufgebaut hatten, mit einem Male zu Grunde richten und die Entscheidung der Halacha auf ihre Grundlage, die Mischna basieren.[2]) Von Natur ein Mann, der sich nicht mit blossen Worten begnügte, bemühte er sich, seine grosse Idee zu verwirklichen. Er befahl seinen Schülern und den Gemeinden, über die er zu befehlen hatte, in ihren Schulen das Mischnastudium einzuführen. Bis damals waren die gewöhnlichen Lehrfächer in den Schulen die Erklärung der kurzen Kodices einerseits und die Philpulistik andererseits. Die Worte dieses grossen Rabbiners, die von seinen Zeitgenossen immer sehr geachtet wurden, hatten eine grosse Verbreitung des Mischnastudiums zur Folge. Davon berichtet uns sein Schüler Rabbi Jom Tob Lipmann Heller

[1]) Geb. u. 1525; starb 1609. Seine Biographie von H. Liehens, Grabsteinschriften des Prager Friedhofes. 1, 2 f.

[2]) So sagt er in seinem Buche נתיבות עולם, § 15: Hätte man in unsererer Zeit die Entscheidung der Halacha nach der Mischna gefällt, so wäre es vollständig genug, denn sie ist die Grundlage der Gesetzeslehre und ihre Urheberin. Nun tut man es aber nicht, sondern man entscheidet nach den kurzen, dazu verfassten Kodices. Wüssten aber die Verfasser derselben, dass sie mit ihren Werken es dahin bringen werden, dass das Studium des Talmud in Verfall kommen werde, so hätten sie dieselben nicht verfasst. Denn es ist immer besser nach dem Talmud selbst zu entscheiden und obwohl dabei ein Bedenken auftauchen kann, dass nämlich nicht richtig geurteilt werden kann, so ist doch ein besonnenes auf Überlegung begründetes Urteilen dem unbesonnenen, blinden, d. h. einem Kodex vorzuziehen. Vgl. auch sein Buch דרך חיים, wo er sich über diejenigen, die ohne die Quellen zu kennen nach dem Schulchan-Aruch allein urteilen, entrüstet.

in seiner Vorrede zum Mischnakommentar: „Wie unser heiliger Rabbi (Jehudah Hanassi) früher gelehrt hat, dass man bestrebt sein solle, die Kenntnis des Talmud mehr als die der Mischna zu erwerben und nachher, als er sah, dass die Mischna vernachlässigt wurde, den Satz aufstellte: man bestrebe sich stets, die Kenntnis der Mischna mehr als die des Talmud zu erlangen,[1]) so hat auch unser grosser Lehrer Liwa bar Bezalel, der zwar die Kenntnis des Talmud bevorzugte, später für das Studium der Mischna Partei genommen und zu diesem Zwecke viele Gelehrtenkreise und Gesellschaften ins Leben gerufen. Und nicht nur in Prag, in der Wirkungsphäre des genannten Rabbiners, sondern auch in vielen anderen Gemeinden von nah und fern wurde das tägliche Studium der Mischna zu einer Norm, die nicht zu übertreten sei." Nun forderte die von Rabbi Liwa angeregte Art des Studiums der Mischna, nämlich dass es nicht allein eine theoretische Darlegung ihrer Deutung und Gründe zum Zwecke haben sollte, sondern, dass die Mischna zur Erzielung praktisch anwendbarer Rechtsnormen studiert werden solle, einen dazu geeigneten Kommentar zur Mischna. Ein solcher war aber zur Zeit noch nicht vorhanden und der Mangel daran machte sich sehr fühlbar. Alle früheren Kommentatoren lenkten ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Erklärung der einzelnen Worte oder des ganzen Inhalts der Mischnajoth, berücksichtigten aber den inneren Zusammenhang der Mischna und der hallachischen Entscheidungen fast garnicht. Es musste also ein neuer Kommentar geschrieben werden, der dem neuen, in den Schulen der Anhänger von R. Liwas aufgenommenen System angepasst wäre. Diese notwendige Arbeit wurde von dem hervorragensten Schüler Liwa's, von Heller geleistet, der, indem er die Befehle seines Lehrers in die Praxis umsetzen wollte, zu der Überzeugung kam, dass die Mischna eines neuen Kommentars bedürfe, und deshalb auch sogleich an die Abfassung eines solchen ging. Den Kommentar des Maimonides hielt er für unbefriedigend, weil er meistens nur allgemeine Regeln der Mischna aufstellt, die einzelnen Teile und Ausdrücke derselben aber nicht erklärt. Unbefriedigend schienen ihm auch alle anderen Kommentare, so auch der des Obadja von Bertnora. Und darum wählte er in seinem Kommentar einen ganz anderen Weg. Er zeigt diesen in seiner Vorrede in folgenden Worten: „Erstens

[1]) B. Mezia 33a.

werde ich mir Mühe geben in den Text der Mischna genau einzudringen und nachzuforschen, ob dort noch manches, was zu erklären ist, unerklärt geblieben ist und ob darin Widersprüche zu finden sind. Dann werde ich die Gemara und die Kommentatoren des Talmud, Raschi und die Tosafoth, anführen und die Meinungen der Kodifikatoren nachprüfen.“ Hiermit sind die Charakterzüge eines Kommentars gezeichnet. Er wird sich in dem Rahmen seines eigenen Kommentars halten, wird aber nebenbei sein Interresse den Meinungen der Kodifikatoren zuwenden und soweit es die Halacha fordert, auf sie genau eingehen und sie nachprüfen.

In Bezug auf den erklärenden Teil des Heller'schen Kommentars wollen wir nur erwähnen, dass er sich durch seine Vielseitigkeit auszeichnet. Die meisten Kommentatoren berücksichtigen nur eine Seite, entweder die sprachliche oder die sachliche oder die pilpulistisch-kritische. Dieser aber vereinigt in sich alles. Er untersucht die etymologische Ableitung der Worte der Mischna[1]) und erklärt sie philologisch, sucht den sachlichen Zusammenhang der Mischnajoth heraus und erwägt ihren Inhalt mit genauer Prüfung und grossem Scharfsinn. Manchmal erklärt er die Mischna sogar gegen die Deutungen der Gemara und äusserte sich darüber folgendermassen: „Wo es für die halachische Entscheidung gleich bleibt, haben wir das Recht, die Mischna auch anders auszulegen, als die die Gemara es tut. In diesem Sinne erachte ich keinen Unterschied zwischen der Mischna und der Bibel, die wie bekannt nach der Auffassung eines jeden erklärt werden darf.[2])

Was den zweiten Teil dieses Kommentars, den halachischen betrifft, so müssen wir gestehen, dass der Verfasser eine viel zu schwere Arbeit unternommen hat, eine Arbeit, die ein Mann unmöglich allein, hesonders wenn er der erste auf diesem Gebiete ist, zu Ende bringen konnte. Eine solche Arbeit wäre in den Zeiten der Gaonäer, als die halachische Literatur noch nicht den grossen Umfang angenommen hatte, wohl noch möglich gewesen, nicht aber zur Zeit Hellers, wo die Halacha sich schon weit von ihrer Quelle entfernte, viele ganz neue Bestimmungen in sich auf-

[1]) Heller war auch mehrerer Sprachen kundig und in den Wissenschaften belesen und nützte diese seine Kenntnisse mehrfach für seinen Kommentar aus.

[2]) Schwiith IV, 10, Nazir V, 5.

genommen und vielfache Umstellung erfahren hatte. Die gesamten bestehenden Halachot aus der Mischna heraus nachzuweisen, würde den grössten Nachforschungen und Bemühungen doch nicht gelungen sein. Bei den meisten Halachot würde der Beweis ihres Ursprunges aus der Mischna doch nicht zu erbringen sein. Um wieviel weniger hätte es Heller tun können, ein Mann von logischem Denken und lauterem Sinn, der niemals vom einfachen Sinn der Mischna abweichen mochte, der der Mischna niemals Zwang antun wollte.

Immerhin können wir nicht behaupten, dass Heller die Mischna zum alleinigen Kodex zu machen beabsichtigte, wir haben aber wohl das Recht zu sagen, dass er die Mischna zur Hauptsache und alle Kodifikatoren zur Nebensache der Gesetzeslehre machen wollte. Das war sein Endziel.

Heller selbst hat die Halachaschlüsse in seinem Kommentar nicht von der Auslegung getrennt, sondern hat beides miteinander verschmolzen. Seine Hauptaufmerksamkeit richtete er auf die Mischna, erklärte sie und gelangte dann nach kurzem Verweilen bei den Meinungen der älteren und jüngeren Kodifikatoren zu der Halacha-Feststellung. Seine Beziehung zu den ältern und jüngern Kodifikatoren ist eine und dieselbe. Wie er die Meinungen seiner Zeitgenossen Jaffa und Falk ablehnt, so weist er auch die Meinungen des Maimonides und Ascheri zurück. In seinem Werke finden wir fast keine harten Ausdrücke gehen irgendwelche Verfasser. Sein gewöhnlicher Ausdruck gegen eine gegnerische Meinung ist: „es wundert mich“, oder: „es ist eine eigenartige Ansicht“, und diese Ausdrücke wendet er gegen alle Gelehrten in gleicher Weise an. Sein härtester Ausdruck ist: ואשתמיטתיה („er hat unberücksichtigt gelassen“). Die Kodifikatoren, die er zur Entscheidung eines Gesetzes immer heranzieht, sind folgende: von den Früheren: Maimonides, Ascheri und Tur, von den Späteren: Karo, Isserlis, Falk und Jaffa. Eine besondere Gegnerschaft zu den Verfassern des Schulchan-Aruch ist bei Heller nicht zu finden. Im Gegenteil, er führt die Entscheidungen Karo's und Isserlis' als Beweise für seine Anschauung an,[1]) obwohl er über manche Meinungen Karo's seine Verwunderung äussert.[2]) Nur die Meinungen Jaffa's weist er fast überall, wo er sie anführt, entschieden ab und, wie

---

[1]) Sanhedr. 3.

[2]) Baba Bathra 9, 8.

aus den Worten Hellers zu ersehen ist, hielt er den Jaffa für keine Autorität. Gegen ihn hat Heller, wie bekannt, noch ein besonderes Werk mit dem Namen „Malbusche Jom-Tow" verfasst. Mehr als alle anderen zieht er Falk heran, unter dessen Namen er manchmal mehrere Halachot zitiert, auch wenn sie mit der Mischna direkt nicht in Verbindung stehen[1]) und sucht seine Meinungen, wo sie undeutlich sind, zu begründen.[2]) Falk hielt er für einen kritischen Halachaforscher, und darum wunderte er sich, wenn er bei ihm keine Einwendungen gegen manche Meinungen des Jaffa fand, die ihm selbst unhaltbar schienen.[3])

So verhält es sich mit der Bearbeitung des halachischen Teiles. Und obwohl dieser Teil, worauf wir schon oben hingewiesen haben, inbezug auf den Inhalt wie auch auf die Anordnung unvollkommen ist, so hat Heller doch einen festen Grund für die Methode gelegt, nach der man die Halacha direkt aus der Mischna folgern kann. Diese Methode hätte eine ganz neue Strömung in die halachische Literatur bringen können, indem sie auf die alten Quellen zurückführte, hätten die auf Heller folgenden Gelehrten sein System erweitert und bis zu Ende entwickelt.

Nach dem Abfassen dieses Kommentars ist Heller an eine andere Arbeit gegangen, die für die halachische Literatur von grosser Bedeutung ist. Heller hat wahrscheinlich schon selbst gemerkt, dass sein Kommentar nicht als vollkommener Kodex gelten kann, denn sein Zeitalter war überhaupt nicht geeignet, die Mischna als allgemein gültigen Kodex aufzunehmen, darum wollte er sein erstes Werk, indem er sich ganz auf die Mischna gestützt hatte, durch ein anderes ergänzen. Dieses Werk ist ein Kommentar zu Ascheri, der in zwei Teile geteilt wird. Der eine heisst מעדני יום טוב und enthält die Erklärung des Textes und die Richtigstellung seiner verschiedenen Lesarten; der andere לחם חמודות genannt, enthält die Meinungen der früheren und späteren Kodifikatoren und die Gesetzesentscheidung.

Um von der Beschaffenheit dieses letzteren Werkes einen Begriff zu gewinnen, wollen wir uns seiner wertvollen Vorrede zuwenden.

Den Anfang seiner Vorrede knüpft er an den Ausspruch der Talmudisten an, der besagt, man dürfe nicht das Studium der

[1]) ibid. 3.
[2]) Baba-Mez. 7.
[3]) ibid. 7, 8.

Bibel, der Mischna und der Gemara nebeneinander betreiben, sondern man soll Bibel, Mischna und Gemara nacheinander studieren und führt dabei aus, dass er sich auch an diese Reihenfolge gehalten hatte. Er begann mit dem Studium der heiligen Schrift und fand, dass sie durch die verschiedenen Kommentatoren mit geringen Ausnahmen schon vollständig erklärt sei und keines neuen Kommentars bedürfe. Dann wandte er sich der Mischna zu, die schon damals in nahen und fernen Gemeinden zum täglichen Studienfach geworden war, und übernahm die Arbeit, einen Kommentar zu derselben zu verfassen. Als er dann zum Talmud und den sich an ihn anschliessenden Kodifikatoren gelangte, fand er, dass unter ihnen zwei Richtungen zu unterscheiden seien. Zur ersten Richtug gehören diejenigen, die sich die Gemara bezüglich der Anordnung des Stoffes zum Vorbild nehmen. Als Vertreter dieser Richtung kann Alphasi dienen. Der Urheber der zweiten Richtung ist Maimonides, der sich nach dem Verfasser der Mischna richtend, die Gesetze in aller Kürze ohne irgendwelche Begründungen und Erklärungen beizufügen, zusammenstellte. Und diese beiden Richtungen, (die wir als „ausdehnende“ und „einschränkende“ bezeichnen) erkennt der Verfasser auch bei den auf Alphasi und Maimonides folgenden Gelehrten. Die einen hielten sich an die Art und Weise des Alphasi, die anderen an die des Maimonides. Der Verfasser übergeht aber alle diese Kodifikatoren, weil sie seiner Meinung nach von keinem besonderen Werte sind und richtet die Aufmerksamkeit auf die Werke des Ascheri und auf die Turim, in denen er die Verkörperung der beiden obengenannten Richtungen sieht. „Das Werk des Ascheri“, sagt er, „stimmt mit dem Alphasis und die Turim mit dem Werke des Maimonides überein.“ Heller findet aber, dass, ebenso wie Maimonides meinte, sein Werk zusammen mit dem des Alphasi gelernt werden solle, es auch ohne Zweifel die Ansicht des Verfassers der Turim war, dass sein Werk mit dem Ascheris zusammen benutzt werden solle. Die Turim sind ja ohne Erklärung unverständlich, was durch die Kommentare, die sich den Tur zu erklären Mühe geben, bewiesen werden kann. „Auch der *grosse Rabbiner J. Karo beabsichtigte niemals, dass man nach seinem Werke die Entscheidungen fällen solle.* Nichts lag im ferner, als diesen Anspruch zu erheben. Seine Absicht war lediglich, denjenigen, die sich mit dem Tur befassen, die aber aus ihm die

Entscheidung der Halacha nicht herausfinden können, als Hilfsmittel zu dienen."

Nachdem Heller die beiden Lehrarten erkannt hatte, begann er die Beurteilung derselben und entscheidet sich für die zweite, (die „ausdehnende" Richtung) und zwar aus folgenden Gründen: Erstens kann durch das Studium der Auseinandersetzungen über das Gesetz ein besseres und deutlicheres Verständnis desselben erzielt werden, als es bei der einschränkenden Lehrart der Fall wäre. Zweitens kann das Wissen, das auf deduktivem Wege, durch die Ableitung des Speziellen vom Generellen erlangt worden ist, nicht so vollkommen sein, wie dasjenige Wissen, das auf induktivem Wege, vom Speziellen zum Generellen fortschreitend, erlangt wird. Aus diesem Grunde tritt er für das ausdehnende Prinzip ein und zieht die Werke des Alfassi und Ascheri dem Werke des Maimonides und dem Tur vor. Weil aber, wie Heller schon oben angedeutet hat, Ascheri's Werk in sich schon auch den Alfassi enthält, so sei dies das einzige, das für einen Führer durch die Gesetzeslehre geeignet und notwendig sei. Indem er dann das Werk Ascheri's näher betrachtet, findet er, dass es noch eines Kommentars bedürfe. Durch seinen Kommentar beabsichtigt er, die Lücken Ascheri's zu beseitigen und „dann werden alle Söhne Israels sich dem Werke unseres Lehrers, des Rabinners Ascheri, zuwenden und davon nicht weggehen; denn er wird in allem vollkommen sein, wie durch sein System, das wir schon oben besprochen haben, so auch durch seine Zweckmässigkeit, weil nach ihm jetzt jedes Gesetz gründlich erfasst werden kann."

Der Vollkommenheit seines Werkes wegen fand er es für zweckmässiger, seinen Kommentar in zwei Teile zu zerlegen. Im ersten Teile — מעדני מלך oder auch מעדני יום טוב genannt — soll die Erklärung des Textes, die Berichtigung der Lesarten und die Einwände und ihre Wiederlegungen ausgelegt werden. Die Dezisionen, die seit Ascheri hinzugekommenen und ausserdem die von ihm, Heller, selbst nach Anologie aufgestellten Gesetze und besonders diejenigen, die er als Einwände gegen Jaffa in seinem Werke „Malbusche Jom Tobt" zusammengefasst hatte, sollten im zweiten Teile ihren Platz finden. Diesen Teil nannte er לחם חמודות.

Es fragt sich, ob er seine Absicht, die ihm zu der Abfassung seines Werkes trieb, erreicht hat.

Der Verfasser hat in seiner Vorrede schon erklärt, warum er auf der Seite der extrem ausdehnenden Richtung steht. Wir haben also nur einige Worte darüber zu sagen, warum er Ascheri als Vorbild gewählt hat. Unserer Meinung nach ist für die ausdehnende Richtung das Werk Ascheri's das allerbeste und allergeeignetste, um als Kodex aufgenommen zu werden. Denn Ascheri befolgt in seinem Werke diese Methode: Er bringt zuerst die Grundhalache in der Sprache der Gemara, führt die Meinungen der Hauptkodifikatoren, des Alfassi und Maimonides an und wo es für die Halacha wichtig ist, auch die Meinungen der „Tosefoth" und fällt darnach die entgültige Entscheidung. In letzterer Beziehung lässt er aber noch Raum für den auf ihn folgenden Gelehrten; denn nach der Art des ausdehnenden Prinzips schliesst er die Halachot nicht völlig ab. Seine Sprache ist leicht und verständlich und bedarf im Grunde genommen keiner Erklärung. Obwohl er der ausdehnenden Richtung sich anschliesst, hält er sich doch ganz fern von irgendwelcher Auseinandersetzung mit den Meinungen der Kodifikatoren und bringt nur, was zur Entscheidung des Gesetzes in direkter Beziehung steht. Sogar die Meinungen der „Tosafoth" sucht er ihrer pilpulistischen Umhüllungen zu entkleiden und die Dezisionen aus ihnen herauszufinden. Er war unserer Ansicht nach der erste unter den Kodifikatoren, der sich der Pilpulistik der „Tosaphot" zu halachischen Zwecken bediente.[1]) Da er in Deutschland und Spanien gelebt hatte, vereinigt er in seinem Werke die Verschiedenheiten der Ansichten und Bräuche dieser beiden Länder, so dass in keinem von beiden Anstoss erregen konnte. Seine ganze Zusammenstellung konnte sogar von Anhängern der einschränkenden Richtung, natürlich nicht der extremen, gutgeheissen werden.

Grosse und wichtige Bücher in der Kodifikationsliteratur sind seit Ascheri nicht erschienen. Das Werk des Sohnes Ascheri's, Jacob Ben-Ascher, die Turim, brachte nicht viel Neues und ist mehr von ordinatorischer als von erfinderischer Bedeutung. Seine Meinungen sind fast überall die seines Vaters und eben darum rechneten auch die Späteren mit den Meinungen des Vaters und des Sohnes als mit einer Meinung. Die anderen verschiedenen Dezisionssammlungen waren für die ausdehnende Richtung von

---

[1]) Selbst das Verfassen der „Piske Hatosafoth" (die Bestimmungen der Tosaphot) schreibt man dem Ascheri zu. Vgl. שה״ג p. Ascheri.

keinem besonderen Wert. Das wichtigste aus ihnen könnte in die Gesetzesentscheidungen des Ascheri hineingetragen werden. Von diesem seinem Gesichtspunkte aus verfährt Heller mit dem halachischen Teil seines Kommentars. Er weicht Disputationen mit den auf Ascheri folgenden Kodifikatoren aus und führt meistens die Meinungen nur zur Entscheidung der Halacha an, ohne zu streiten. Denn seine Absicht ging weiter, als über die Begründungen der Halachot zu streiten. Er wollte das Werk Ascheri's zu einem wirklichen Volksbuche machen und suchte es zu ergänzen und mit allen neu aufgestellten Bestimmungen zu versehen, damit man alles an einem Orte zusammen habe. Obwohl er, wie gesagt, Disputationen auszuweichen sucht, prüft er doch die Meinungen der Kodifikatoren und verwirft sie, wo er sie für unrichtig hält. So lehnt er mehreremal sogar die Meinungen Karo's entschieden ab. Dadurch geht aber das Buch unserer Meinung nach doch nicht aus seinen Schranken heraus und verliert nicht seinen allgemeinen Charakter als Ergänzung und Nachtrag zum Werke Ascheri's. Und eben darum, weil er in diesem Werke mehr Sammler ist, verwirft er nicht die Meinungen der Gegner mit solcher Entschiedenheit, wie er es bei seinem Kommentar zur Mischna getan hat.

Die Wirkung, die dieser Kommentar auf die Verbreitung des Schulchan-Aruch hätte ausüben können, versteht sich von selbst.

Hätte das System der ausdehnenden Richtung gesiegt, so wären sehr leicht die Werke Heller's an die Stelle von Karo's Werken getreten. Denn von allen Projekten der Gegner des Schulchan-Aruch ist das Projekt Heller's, die Mischna als Grundlage der Halacha und das Werk Ascheri's als allgemein gültiges Decisionswerk aufzunehmen, das beste. Hätte die ausdehnende Richtung gesiegt, so wäre sonst nichts an Heller's Werk auszusetzen gewesen, sein Projekt hätte keinen grossen Widerstand gefunden. Aber das ausdehnende Prinzip musste dem einschränkenden weichen, und Heller's Werk musste in den Hintergrund treten.

VII.

Die dritte Periode, die dem Schulhan-Aruch folgte, stand unter dem Zeichen der furchtbaren Verwüstungen der Jahre 1648-49. Die Chmjelnitzkyhorden durchzogen damals ganz Polen und die Ukrajne, ohne Schonung Städte verheerend, Alt und Jung, Kind

und Weib hinmordend.[1]) Viele begaben sich auf die Flucht, die Schwachen, Zurückgebliebenen wurden als Sklaven davongeführt. Natürlich wurden dabei die Lehrhäuser vernichtet, die Schüler wurden zerstreut und es gab keinen Mittelpunkt der Lehre mehr.

Beinahe ein Jahrhundert lang war Polen das glänzende Zentrum des Talmundstudiums gewesen, wie man es seit der Aufstellung des Talmuds nicht mehr gefunden hat. Die polnischen Jeschibot erinnern an diejenigen zu Sura und Pumpeditha und die polnische Judenautonomie an das Exilarchat. Insbesondere zeichnet sich hier diese Periode durch ihre Originalität aus, mit ihrer eigentümlichen Verinnerlichung. Eine Reihe hervorragender genialer Gelehrter des jüdischen Geistes krönt diese erhabene Epoche. Sie entbehrt der Abhängigkeit vom Hellenismus, die uns im jüdischen Mittelalter entgegentritt; vielmehr zeigt sie etwas eigenartig jüdisches, das in der talmudischen Epoche seinen Ursprung hat und aus dem inneren Volksleben herauswuchs. Innerhalb des ungeordneten polnischen Reiches bildete sich ein jüdischer Innenstaat mit Komitien und Kongressen, die streng das jüdische Gemeindeleben regelten.[2]) Dieser Zustand dauerte mehr als hundert Jahre und schwand wie dahin; diese Blütenperiode rasch und unerwartend entstand, ebenso unvermutet ging sie zu Grunde.

Betrübend wirkte diese Epoche auf die Sabbatianische Bewegung, die in den kabbalistischen Mysterien ihren Ursprung hatte und anfangs bedeutende Teile der besten Volksschichten ergriffen und wie bekannt, schwere Folgen für das Judentum hinterliess.

Erfahrungsgemäss wirken die materiellen und geistigen Einflüsse auf die Methoden des Studiums ein; es ist daher begreiflich, dass jetzt, nach den grossen Umwälzungen in dem Leben des Volkes die Kodifikatoren, d. h. die beschränkende Richtung, die Oberhand bekammen. Dabei kam es natürlich vor allem zur Verbreitung des Schulchan-Aruch. Dieses Hauptkodifikationswerk kam jetzt zur vollen Geltung, die sich auch weiterhin erhielt, allen Oppositionsangriffen Widerstand leistend.

Es sind ausser den historischen Ursachen auch literarische, die an der Befestigung des Schulchan-Aruch mitwirkten, wenn

---

[1]) Grätz, Geschichte der Juden. Ibid. S. 444 folg. יון מצולה. Von Natan Hanover.

[2]) Vergl. Grätz ibid. Note 10: Die regelmässigen jüd. General-Synoden in Polen.

auch die letzten vermutlich selbst den historischen Tatsachen entsprangen. Wir sprechen von der Kommentarliteratur zum Schulchan-Aruch, die jetzt hervortrat, insbesondere von den Kommentaren des R. David Halevi ט"ז und R. Sabbatai Kohen-Zedek ש"ך, die dem Schulchan-Aruch Vollendung verliehen, ihn zum Volksbuche machten und ihm diejenige Form gaben, in der er uns noch heute vorliegt.[1])

Das Werk „Ture-Sahab“ ט"ז ist im Grunde ein Schulchan-Aruch-Kommentar. Zwar ist dieser Kommentar zu allen vier Teilen des Schulchan-Aruch verfasst, jeder Teil hat jedoch einen eigenen Charakter und eine verschiedene Verbreitung gefunden.

Der letzte und wichtigste Teil des Halevi'schen Werkes ist wohl der יורה דעה-Teil, der dem Autor grösste Anerkennung eintrug, und deshalb soll hier hauptsächlich die Besprechung dieses Teiles erfolgen.

Noch bei seinen Lebzeiten wurde dieser Teil herausgegeben und fand als massgebendes Werk überaus grosse Verbreitung. In der Vorrede wird unter anderem das Ziel des Werkes dahin angegeben, dass zur Zeit des Autors wiederum ein ausgleichendes, abschliessendes Werk nötig sei, wie es Falk seinerzeit geschaffen hatte, da nach den Leistungen der grossen Kodifikatoren Lurja, Falk, Sirkes u. a.

---

[1]) R. David Halevi, Verfasser des ט"ז, war am Ende des 16. Jahrhunderts in Ludmir in Wolhynien geboren. Schon in früher Jugend wurde er weit berühmt durch seine Gelehrsamkeit und seinen ungewöhnlichen Scharfsinn. Nachdem er sich mit R. Joel Sirkes, Verfasser des ב"ח, verschwägert hatte, setzte er sein Studium in der Jeschiba des Sirkes fort, wo er über alle Kollegen hervorragte. Er wohnte nachher in Krakau, von wo er nach dem Städtchen Patlitz als Rabbiner übersiedelte. Da er sich aber in dem kleinem Ort nicht wohl fühlte, wanderte er nach Grosspolen und bekleidete das Rabbineramt in Posen. Späterhin nach dem Tode seines Schwiegervaters wurde er ais Oberrabbiner in Ostroh in Wolhynien gewählt. Dort gründete er eine grosse Jeschiboth, die viele Schüler von Nah und Fern herbeizog. Hier hat er sein Werk herausgegeben, namentlich zum zweiten Teil des Schulchan-Aruch. Zur Zeit der Wirrnisse in den Jahren 1648-49 zog er mit den anderen polnischen Rabbinern nach Deutschland, fand aber dort für sich keinen günstigen Ort, kehrte nach vielen Wanderungen nach Polen zurück. Er wurde, nachdem eine verhältnismässig ruhige Zeit eingetreten war, zum Rabbiner in Lemberg ernannt, wo er lange in Ruhm und Ansehen lebte. Seine Söhne waren wie er bedeutende Rabbiner und Leiter von Lehrhäusern. Wie bekannt, schickte er seine zwei Söhne zu Sabbatai-Zewi, damit sie diesen Mann kennen lernen sollten. Sie kehrten mit Grüssen und Geschenken des Sabbatai an Halewi zurück. D. Halevi starb 1667. Vgl. Dembitzer כלילת יופי Krakau 1888 II.

der Schulchan-Aruch nun nicht mehr ausschlaggebend sei. Dabei sagt Halevi nicht ausdrücklich, was er eigentlich beabsichtigt: eine einheitliche Kodifikation der Halacha oder die Herstellung der Autorität des Schulchan-Aruch. Wie es scheint, war ihm an beidem gelegen. Um das erstere zu schaffen, bringt er verschiedene Meinungen der nach Schulchan-Aruch'schen Rabbinen, vergleicht sie mit dem Schulchan-Aruch-Text, und nach vielfachen Erwägungen kommt er zu klaren konkreten Ausführungen. Die Hauptgegner bei diesen Erwägungen sind Lurja, Jaffa, Sirkes, Falk. Den ersten Rang nimmt Lurja ein, der in vielen Fällen für ihn so massgebend wie der Schulchan-Aruch selbst ist. Oft werden dessen Meinungen wörtlich wiedergegeben, ausser wenn sie mit Isserlis' Ansichten in Widerspruch stehen, neigt Halevi zu dessen Meinung. Jaffa erweisst er zwar viel Ehre, war doch dieser sein Zeitgenosse und sehr populär. Halevi erwähnt einigemale, dass er seine Meinungen Jaffa zur Entscheidung vorgetragen habe, aber er verschweigt dessen Fehler nicht[1]) und widerspricht seinen Ansichten. Auch gegen seinen Lehrer und Schwiegervater Sirkes äussert er sich gelegentlich, besonders wenn es die Meinung des Schulchan-Aruch zu verteidigen gilt.[2]) Noch mehr ist das bei Falk der Fall. So ebnete er die Bahn zu klarer, endgültiger Kodifikation. Um das zweite Ziel, die Hebung des Ansehens des Schulchan-Aruch zu erreichen, benutzt er folgendes Mittel: Während er den Schulchan-Aruch kommentiert, geht er besonders auf die von Karo und Isserlis in ihren Vorarbeiten angegebenen Quellen ein und vergleicht sie mit dem Schulchan-Aruch. Dabei versucht er, eventuelle Widersprüche möglichst auszugleichen; wenn das nicht geht, gilt für ihn die Meinung des Schulchan-Aruch ausschlaggebend. Den Worten Isserlis legt er grosses Gewicht bei, so dass er es sogar mit den Buchstaben des Isserlis'schen Textes streng pedantisch nimmt. Ausnahmsweise tritt er aber auch gegen Isserlis auf,[3]) während er sich dem Schulchan-Aruch gegenüber viel ererbietiger verhielt. Nur gegen Karo's Vorarbeit polemisiert er manchmal, gegen den Schulchan-Aruch selbst aber erhebt er niemals Bedenken. Er gilt ihm als unantastbare Autorität. Beide Werke, der בית יוסף und der Schul-

[1]) Zu J. D. §§ 24 und 105.

[2]) ibid. § 99.

[3]) §§ 23, 37, 46 u. a.

chan-Aruch, gelten für Halevi als zwei von einander grundverschiedene Arbeiten, wenn sie auch beide von Karo stammen.

Durch Halevi bekommt der Schulchan-Aruch neues Ansehen. Er ist nun mehr kein trockenes Skelet, sondern ein lebendiger Körper, mit Leib und Seele. Jedes Gesetz hat Quelle und Begründung, die Widersprüche sind aufgehoben, das Bild ist vollkommen. Daher hat Halevi grossen Ruhm erworben, obwohl er die erste Zeit von seinem Rivalen Kaz[1]) ein wenig zurückgedrängt worden war, der auf demselben Kampfesfelde, aber mit stärkeren Waffen ausgerüstet gekämpft hat.

Kaz war eine bedeutende Erscheinung. In ihm waren Tiefe, Scharfsinn, Logik, Kritik mit grosser Gelehrsamkeit verbunden.

Besonders bewundernswert ist der חו"מ-Teil, der sich ganz vom יו"ד-Teil unterscheidet. Mit diesem Teil beabsichtigte der Autor ursprünglich, wie es scheint, den Schulchan-Aruch zu kommentieren. Da ihm aber bereits Falk vorlag, beschränkte er sich auf Ergänzungen und Rezensionen zu diesem. Dabei übt er eine sstrenge, schonungslose Kritik, in einem selbstbewusstem Tone. Genau wie Lurja seinerzeit, schont Kaz niemanden. In seiner Kritik sind nicht bloss Falk und die nachfolgenden Kommentatoren des Schulchan-Aruch einbegriffen, sondern auch der Schulchan-Aruch selbst und dessen Urquellen: Tur, R. Ascheri, Maimonides u. a.[2])

Dieser Teil kann als vollkommener Kommentar jedoch nicht gelten, da in ihm eine zu grosse Menge von Stoff zusammengetragen ist, so dass sich der Nachschlagende nicht ohne weiteres zurechtfinden kann. Es ist möglich, dass Kaz ihn in der Zeit der Kosakenverfolgung verfasste[3]) und daher zu einer richtigen Anordnung und Verarbeitung keine Stimmung hatte. Möglich auch, dass er für die zweite Auflage eine Ueberarbeitung geplant hatte, mittlerweile aber gestorben ist.

Jedenfalls aber ist dieses Werk eines der grossartigsten, das die letzte Epoche in der talmudischen Literatur hervorgebracht hat.

---

[1]) R. Sabbatai Kohen-Zedek oder Kaz wurde im Jahre 1622 geboren. Er entwickelte sich sehr schnell und gab schon im Alter von 24 Jahren sein Werk ש"ך zum Schulchan-Aruch heraus. Er machte in seinem Leben verschiedene Wanderungen durch, bis er sich in Helissay niederliess, wo er 1663 im 41. Lebensjahre gestorben ist. (S. Finn, קריה נאמנה Wilna 1860).

[2]) Vgl. §§ 21, 28, 38, 1; 46, 6; 55, 5; 66, 5; 81, 37.

[3]) Vgl. Ch. M. § 3, 1.

Anders liegt die Sache bei jenem Teil zum י"ד, der zeitlich vorangeht. Zu ihm hat der Verfasser den Stoff zusammengetragen, der in einem Sonderwerke enthalten ist. Auf Grund dieses Stoffes in dem schon alle Widersprüche und fehlerhaften Punkte erörtert waren, konnte er ohne weiteres an die Bearbeitung des Kommentars selbst gehen. Dieser Teil ist recht eigentlich ein Kommentar.

Zunächst gibt er im Kommentar die Quellen der Textautoren an, wobei er eine staunenswerte Belesenheit offenbart. Zu jedem Punkte führt er alle bezüglichen Äusserungen der verschiedenen Kodifikatoren an, worauf er zu dem Schluss kommt, wie die Halacha zu entscheiden sei. Er untersucht auch peinlichst, ja manchmal pedantisch die Worte des Karo oder Isserlis um ihren genauesten Sinn herauszufinden.[1] Immer ist er bestrebt, die Meinungsverschiedenheiten zwischen Karo und Isserlis auszugleichen, sogar wenn die Verschiedenheit beider klar vor Augen liegt. Er nutzt dabei die Meinungen anderer Autoritäten aus, um eine Art Überbrückung zwischen Karo und Isserli zustande zu bringen.[2] Besonders kommt ihm dabei Lurja zu Hilfe, der bei ihm noch mehr Ansehen als Isserlis hat und von ihm, wenn er beide zusammen nennt, an erster Stelle erwähnt wird. Obwohl Kaz nicht selten auch gegen Lurja auftritt,[3] wo er ihn der Ungründlichkeit beschuldigt, bleibt doch für ihn Lurjas Meinung am meisten massgebend. Die anderen Autoritäten werden zwar berücksichtigt, falls unser Verfasser mit ihren Ansichten übereinstimmt, andernfalls aber gänzlich herabgesetzt, in Ausdrücken wie: „unrichtig“, „unklar“, „unbesonnen“.[4]

Zu diesen Autoritäten zweiten Ranges gehören ausser Sirkes, Jaffe, Falk noch Heller.[5]

Ueberhaupt nimmt sich Kaz des Schulchan-Aruch gegen die Angriffe seiner Gegner an. Mit grossem Eifer rechtfertigt er überall den Schulchan-Aruch gegenüber der Opposition und macht ihr so ein für allemal ein Ende. Zwar tritt er manchmal selbst gegen Karo oder Isserlis in irgend einer Einzelheit auf, nimmt aber immer die Partei des Schulchan-Aruch.

---

[1] § Vgl. § 20; 39, 8.

[2] § 70, 14; 53.

[3] § 72, 9.

[4] § 76; 94.

[5] Auf die Einwendungen Kaz' gegen Heller hat dieser Antworten geschreiben, die in den Text des ש"ך nachher hinzugefügt wurden. (§ 37, 10, 66, 12.)

Auch in diesem Teil offenbart Kaz seine Geisteskraft, Scharfsinn, tiefe, treffende Logik, ungeheures Wissen, wie auch fliessenden ausgeprägten Stil und — was hervorzuheben ist — klare, übersichtliche Ordnung. Das Werk ist um so mehr bewunderswert, als es im Alter von 24 Jahren verfasst ist.

R. Sabbatai Kohen-Zedek hatte einen Kampf mit Halevi und anderen Raabinen zu bestehen. Man wollte ihn nicht anerkennen, da er zuerst bloss Gelehrter war, ohne ein Rabbineramt zu bekleiden. Es drohte ihm beinahe die Verbannung. Jedenfalls wurde sein Werk in den Hintergrund gedrängt und erst nach seiner Schrift נקודת הכסף, die eine glänzende Kritik des Halevi enthält, trug er den Sieg davon. Es kam sogar so weit, dass man bereits die Meinung Kaz' als massgebend gelten liess, diejenige Halevis verwerfend, sodass sich die Vertreter der Vierländersynode veranlasst fühlten, sich für Halevi auszusprechen, damit er nicht ganz verdrängt würde.[1])

Mit den Werken von Halevi und Kaz ist der Schulchan-Aruch abgeschlossen. Alle Kommentatoren, die nach ihnen kamen, haben keinen besonderen Wert mehr. Sie haben nur Ergänzungen nachgetragen, aber keinen neuen Zug hinzugefügt.

Die zwei Säulen des Schulchan-Aruch, Halevi und Kaz, haben zu seiner Verbreitung beigetragen; erstens schon dadurch, dass sie ihn zu kommentieren sich bemühten. Sie verliehen ihm damit das Ansehen eines allein gültigen, allgemein bindenden Gesetzbuches, in dessen Verständnis man einzudrängen sich bemühen muss, ohne jedoch an ihm Kritik üben zu dürfen. Zwar hatte schon Falk mit der Kommentierung des Schulchan-Aruch begonnen, aber wie wir bereits erwähnten, unterscheidet sich der Charakter der Arbeit Falk's von der des Kaz und Halevi gänzlich. Falk war auch vollständig von Tur abhängig und hatte nie daran gedacht, den Schulchan-Aruch als selbständiges Werk zu betrachten, ja bei ihm heisst es sogar in seiner Vorrede ausdrücklich, dass man nach dem Schulchan-Aruch, ohne Heranziehung des Tur und Bet Joseph, keine Entscheidung treffen darf. Halevi und Kaz aber machten den Schulchan-Aruch von den letzteren unabhängig.

Zweitens verteidigten sie den Schulchan-Aruch gegen die Angriffe seiner Gegner, wie schon oben erörtert wurde. Da sie

[1]) Dembizer ibid. S. 61 ff.

ausserdem vieles aus den Äusserungen der Gegner, nämlich in den Fällen, wo es dem Schulchan-Aruch nicht widerspricht, in ihn selbst aufgenommen haben, entwaffneten sie erheblich die Opposition. Dazu kam noch, dass sie den Lebusch des Jaffa, der mit den Schulchan-Aruch am schärfsten konkurrierte, gänzlich verdrängten. Von nun ab kam der Lebusch nicht mehr auf die Bühne.

Wir kommen also zu dem Schluss, dass Halevi und Kaz den Schulchan-Aruch, unter Mitwirkung der historischen Umstände, für immer zu einem kanonischen Werke erhoben haben. Es ist ein merkwürdiges Spiel der Geschichte, dass das grosse „beschränkende" Werk, der Schulchan-Aruch, das so grosse Gegnerschaft hervorrief, schliesslich zum Sieg gelangte, durch die Vertreter der „ausdehnenden" Richtung: Isserles, der erste von ihnen, hatte den Grundstein znm Schulchan-Aruch gelegt und der letzte dieser Richtung, Kaz, brachte das Werk zur Vollendung.

Der Sieg des Schulchan-Aruch war endgültig. Er hatte nun keine Opposition mehr zu befürchten. Die Meinung des Schulchan-Aruch, bezw. des Isserles, war von nun an Gesetz.[1]) Wir finden in verschiedenen Werken der rabbinischen Literatur dies ausdrücklich festgestellt.[2]) Die Autorität des Schulchan-Aruch stieg derartig, dass viele Gemeinden mit jedem neugewählten Rabbiner den Vertrag schlossen, sich nach keinem anderen Kodifikator als dem Schulchan-Aruch zu richten.[3])

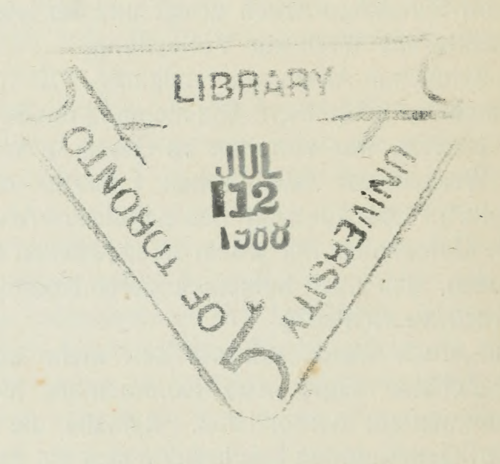
Der Schulchan-Aruch wurde mit der Zeit mehr und mehr verbreitet. Jedes Zeitalter fügte neue Kommentare hinzu, die häufig weitere Kommentare hervorriefen. Beinahe die gesamte Literatur der letzten Generationen beschränkte sich auf das Gebiet des Schulchan-Aruch und seiner Kommentare. Zu unserer Zeit ist die Zahl dieser Schulchan-Aruch-Kommentare, die mit ihm zusammen gedruckt werden, bis auf vierzig gestiegen.

---

[1]) Hoffmann (Der Schulchan-Aruch, Berlin 1894) unterscheidet den Schulchan-Aruch im *engeren* Sinne, d. h. der Schulchan-Aruch von Karo, welcher nicht als das für die Juden giltige Religionsgesetzbuch angesehen werden kann und den Schulchan-Aruch im *weiteren* Sinne, d. h. den Schulchan-Aruch mit den autoritativen Ergänzungen und Berichtigungen, die sich an den Text des Schulchan-Aruch anlehnen. Nur der Schulchan-Aruch im weiterem Sinne gilt nach seiner Meinung als Religionsgesetzbuch der gesetzestreuen Juden. (§ VI.)

[2]) So z. b. s. עבודת הגרשוני § 48, שערי אפרים § 113, חוות יאיר 262 b, Eibschitz אורים ותומים § 25 u. a. m.

[3]) Vgl. שערי אפרים a. o. o. Dembitzer, Einl. s. 14, הגורן 1902 III s. 185.


LIBRARY
JUL
12
1908
UNIVERSITY OF TORONTO